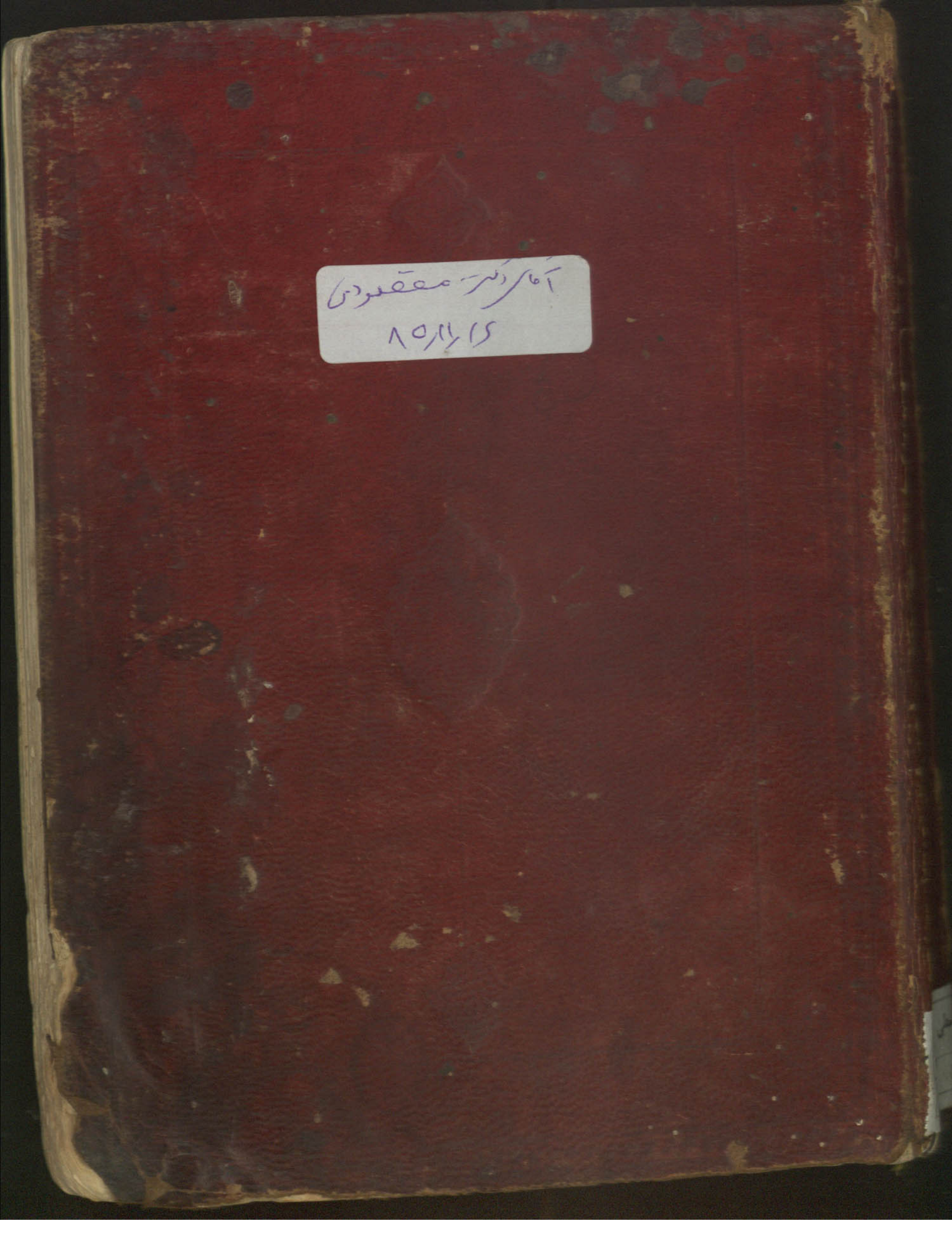
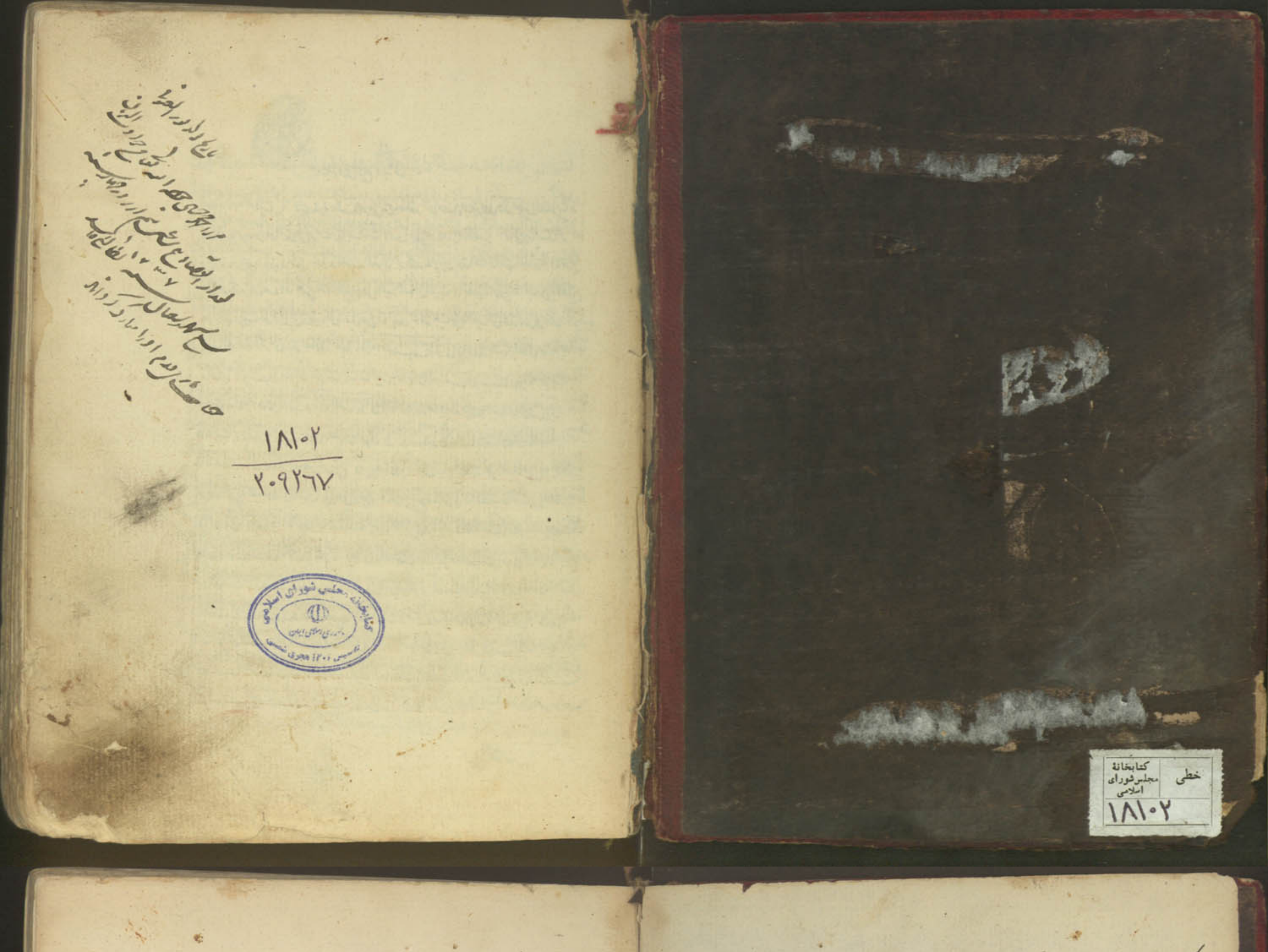

آقای دکتر مقصودی
۸۵/۱۱/۱۲



۱۸۱۰۲
۲۰۹۲۶۷
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۸۱۰۲



بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه وافضل بريته محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد
فان كتاب الوسائل قد اشتمل على كثير من مهمات المباحث الاصولية والقواعد الفقهية على وجه الاستدلال
والطريق الواضح لتحقيق الحال بتحقيق المطالب المشكلة [illegible] مما ليس في الكتب المتداولة ولا موجودا
على نحو الذي لم ير قدره وكان يعسر بذلك الاطلاع على ما فيه المسائل احببت ان اجعل له فهرستا ليسهل به الاطلاع
على ما فيه وبنيت على الاشارة الى ترتيب الوسائل بحروف الجمل وكذا بنيت على الاشارة الى القواعد التي ذكرت في ضمن
الوسائل عند ذكر الوسيلة المشتملة عليها فاقول وسيلة في ان اللغة تثبت بالنقل عن ارباب اللغة اثباتا
واحادا ا وسيلة في بيان حكم اختلاف الناقلين عن اهل اللغة ب وسيلة في بيان حكم الخبر الواحد في
الموضوعات في بيان وضع الالفاظ ومنها الاشارة الى حكم ما اذا ورد عنهم ما له محملان لغوي وشرعي ج وسيلة
في ان البناء على اصالة الحقيقة وعدمه اصالة المجاز د وسيلة في ان الغاية خارجة عن المغيا ه وسيلة
في ان مذهب الراوي لا يخصص العموم و وسيلة في بيان معنى الباء الداخلة على المسح ز وسيلة في بيان
ان الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء تدل على الوجوب والحرمة ح وسيلة في ان الخطاب اذا اختص بطائفة وضعا
فلا يعم غيرها ومنها بيان ان الخطاب المذكر لا يشمل الاناث ط وسيلة في ان الاصل في الواجب الذي ثبت وجوبه
بالاجماع ان يكون عينيا لا كفائيا ي وسيلة في بيان الحال فيما اذا اختلف الاصحاب في حكم شيء في العبادة و
منها الاشارة الى اصالة عدم الجزئية واصالة عدم الركنية يا وسيلة في بيان لزوم الاخذ بالاقل
اذا اختلف الاجماع على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض يب وسيلة في التأسي وبيان محله ومنها
الاشارة الى التعارض بين التقرير والفعل والقول وامثالها يج وسيلة في ان النكرة المنفية تفيد
العموم ومنها الاشارة الى ان الاستثناء دليل العموم والى ان [illegible] يد وسيلة في ان ترك الاستفصال
يفيد العموم دون قضايا الاحوال يه وسيلة في بيان حكم الامر عقيب

المتخالفين

المتخالفين المتعاقبين ومنها الاشارة الى ان العطف لبعض المتأخرين يوهم ان التأكيد لا يكون
مجازا يو وسيلة في بيان مدلول صيغة افعل ومنها الاشارة الى ان الوضع لا يثبت باصل البراءة
والى اصالة الندب اذا علم رجحان شيء وشك في وجوبه والى اولوية الاشتراك المعنوي على اللفظي
الحقيقة والمجاز والى حال الامر في اخبار الائمة والى حال الامر الوارد عقيب الحظر يز وسيلة في ان الامر لا يدل
على التكرار ومنها الاشارة الى ان تعليق الامر على صفة او شرط لا يقتضي التكرار يح وسيلة في ان
الامر المجرد عن القرينة لا يقتضي الفور ومنها الاشارة الى حكم ما اذا ثبت فورية خطاب [illegible] شك
في ان مقتضى اللفظ احدهما والى ما يقتضيه الاصل فيما اذا شك في الفورية بعد ثبوت الوجوب في الجملة يط
وسيلة في بيان حجية مرسل ابن ابي عمير ك وسيلة في ان تساوي العام بالمجمل الذي يحتمل كونه مخصصا
لا يوجب اجماله كا وسيلة في بيان وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي اذا كان مجردا عن القرينة ومنها
الكلام في غلبة المجاز وفي تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كب وسيلة في بيان حكم ما اذا تعذر
الاتيان بجزء العبادة والقاعدة المشهورة الميسور لا يسقط بالمعسور وما يتفرع عليها كج وسيلة في
بيان حجية مفهوم الشرط وما يتفرع عليها كد وسيلة في مفهوم الغاية كه وسيلة في بيان ما يدل على
الحصر منطوقا ومفهوما ومنها الاشارة الى افادة انما بالفتح والكسر اياه وفي هذا الموضع اشارة الى ان اللفظ
اذا استعمل في معنيين ولم يعلم انه في ايهما حقيقة وكان اللازم على احدهما التأسيس وعلى الآخر التأكيد كان
الاصل [illegible] والى ان الاستثناء في النفي يفيده والى تقديم ما حقه التأخير يفيده والحال تعريف
المبتدأ مع كون الخبر اخص منه يفيده كو وسيلة في مفهوم العدد كز وسيلة في مفهوم
الزمان والمكان كح وسيلة في مفهوم اللقب كط وسيلة في مفهوم الصفة ومنها
الاشارة الى ان نحو صاحب القاموس والخليل ناقل عن اللغة لا مجتهد فيها والى شروط حجية المفهوم
ل وسيلة في ان دلالة المفاهيم بأسرها التزامية لا وسيلة في بيان حكم ما اذا النفي [illegible]
على وجوب شيء او اختلف في تقييده بشيء آخر من جهة الاصل لب وسيلة في تحقيق حال سند

الرضاع لج وسيلة في حكم ما اذا ورد خبر يقتضي ايجاب الجزئي وهو كل الشاح الرابع وخبر
آخر يقتضي السلب الكلي وهو كل الشاح ليس بواجب لد وسيلة في ان تغير هيئة المستحب لا يخرجه
له وسيلة ان الترجيح في المندوب لا يصيره واجبا لو وسيلة في حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية في
المسائل اللغوية وفيها الاشارة الى الوضع الذي يصلح مثير دعوى الوجدان فيه عن صبيان والحجية العقلية في
المسائل اللغوية واقسامها لز وسيلة في بيان محتاستدلال الاصحاب بالاصول وان التشكيك فيها
بانها قد خصصت بالمجمل مرفوع وفيها الاشارة الى ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص لح وسيلة في بيان
ان الخبر المقطوع اذا وافق فتوى الاكثر كان حجة لط وسيلة في بيان حكم تعارض عرف المعصوم مع عرف
الرواة م وسيلة في ان المعنى الذي تشتد الحاجة الى التعبير عنه له لفظ موضوع بازائه ما وسيلة
في تمييز محمد بن اسمعيل الذي يروي عنه الكليني بلا واسطة وهو عن الفضل بن شاذان كان مب وسيلة
في بيان حجية الشهرة في المسائل اللغوية مج وسيلة في ان اجماع الامامية حجة في المسائل اللغوية مد وسيلة
في ان التقسيم يدل على الاشتراك المعنوي مه وسيلة في ان الاصل في اللفظ الذي يقيد بقيدين ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما مو وسيلة في ان تصحيح العامة يدل على حجية الرواية مز وسيلة في انه
اذا ادعي الاجماع على امر كلي وعلم بان المدعي له لا يحصى فردية شمله لا يحكم بثبوت ذلك الحكم له من تلك الدعوى
مح وسيلة في بيان ما يرويه الشيخ عن احمد بن محمد بن صفوان موصوف بالصحة مط وسيلة في انه
لا يشترط في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ظن عدم القرينة بل يكفي عدم ظهور القرينة ن وسيلة في
بيان معنى الواو العاطفة وفيها الاشارة الى ان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة والى وجه تمسك بعض
الاصوليين بالادلة العقلية في المسائل اللغوية والى حكم الشك في وجوب الترتيب بعد العلم بالوجوب في
الجمل نا وسيلة في بيان بناء العام على الخاص وفيها الاشارة الى الحكم لاجماع اهل اللغة والرواة والى
التخصيص على المجاز والاضمار والنسخ والى ان الشهرة تصلح لترجيح احد الاحتمالين على الآخر في الخطابات
والى لزوم العمل بالاستصحاب فيما اذا علم في ثبوت حكم وقد نص على استمراره واتفق على العموم والحكم تعارض العموم

وفي ان اللفظ المستعمل في معنيين اذا كان حقيقة في احدهما ... في القدر المشترك بينهما

من وجه

من وجه نج وسيلة في بيان حكم ما اذا كان الراوي عادلا في زمان وفاسقا في آخر ند
وسيلة في بيان ان الاصل عدم اشتراط الشرط في المأمور به نه وسيلة في بيان عدم جواز نسخ
الكتاب بالخبر الواحد نو وسيلة في حكم الخبرين المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح احدهما
على الآخر نز وسيلة في بيان جواز التسامح في ادلة السنن والكراهة نح وسيلة في ان لفظ الزنديق
يحمل على الحد منه اذا غلب استعماله فيه وان كان من اسماء الاعلام نط وسيلة في ان الناسي في الوضع منها
غير آثم س وسيلة في ان اللفظ اذا استعمل في معنى واحد كان اللازم الحكم بكونه معنى حقيقيا او الوضع
نقل كلام العلامة ره المشعر بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وفيها الاشارة الى الحكم المشكوك بالاصالة عدم الوجوب
سا وسيلة في ان الاصل في الامر الوجوب العيني دون الغيري وفيها الاشارة الى حال الرواة بين
الشرطي والغيري الى حكم المقدمة قبل تعلق الخطاب بذيها سب وسيلة في معنى لفظ في سج وسيلة
في معنى لفظ من سد وسيلة في معنى لفظ الى وفيها الاشارة الى كون الاضمار على خلاف الاصل والى حال
دوران الامر بين حملها على الغاية وبين حملها على انتهاء الكمية سه وسيلة في ان الفاء للعطف سو
وسيلة في حال دوران الامر بين المجاز والاضمار او النقل ودوران الامر بين الاضمار والنقل وفيها اشارة
الى ما تمسك به بعض في اثبات الحقيقة الشرعية من ان نحو الصلاة قد كثر استعماله في المعنى الحقيقي ودليل
الحقيقة والجواب عنه سز وسيلة في بيان حال دوران الامر بين التخصيص والاشتراك سح وسيلة في
بيان حال دوران الامر في الاضمار والاشتراك سط وسيلة في بيان حال دوران الامر بين النقل والاشتراك
ع وسيلة في بيان حال دوران الامر بين المجاز والاشتراك وفيها اشارة الى حجية النقل في اللغات
والى عدم غلبة الاشتراك في اللغة والى اغلبية المجاز بالنسبة اليه والى ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة والى ان
الحروف ليست مشتركة وكذا الافعال ولكن فعل المضارع والى ان اللفظ ليس مشتركا بين نفسه وبين معناه والى
ان العلاقة غير محصورة فيما ذكره الاصوليون الى حال اصالة عدم الحادث والى ان الحقيقة لا تستلزم المجاز
والى حال اللفظ المستعمل في المعنيين ولم يعرف ناحدهما ان يعلم اجمالا بانه حقيقة في احدهما والآخر

وان لا يعلم عا وسيلة في بيان حال دوران الامر بين نسخ واحد الامور السابقة عب وسيلة
في ان اشتهار اللفظ وتداوله بين الناس دليل على وضعه لمعنى ظاهر لا يخفى عج وسيلة في حال
تعارض العرف العام واللغة وفيها الاشارة الى موضع اصالة عدم النقل وتأخر الحادث عد وسيلة
في بيان اقسام دلالة اللفظ الى النص والظاهر والمجمل والمبين عه كل ذلك تتعلق بالجلد الاول
من هذا الكتاب وقد تم يوم الاحد الثالث عشر من شهر شعبان المكرم سنة الف ومائتين واربعة عشر

١٢١٤

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف خلقه وافضل بريته محمد وآله الطاهرين
وسلم وسيلة اعلم ان من اقوى الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى او مجازا فيه تنصيص الواضع
وهو يتعسر الآن واحاد وكلاهما حجة خلافا لبعض فنمنع من الامرين اما الاول فلعدم امكان
تحققه في هذه الازمنة لان الالفاظ المتداولة بيننا قد وقع الخلاف فيها مع شدة الحاجة ومس الاحتياج
اليها فما ظنك بغيرها وبيان ذلك انهم اختلفوا في لفظ الجلالة فعن قوم انها سريانية وعن آخرين
انها عبرية وعن قوم انها مشتقة وعن آخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا في الفاظ الايمان والكفر و
الصلوة والزكوة حتى عن بعض المحققين في علم الاشتقاق ان الصلوة مأخوذة من الصلوين وهما
عظما الورك وهو غريب وكذا اختلفوا في صيغتي الامر والنهي وصيغ العموم وبالجملة الالفاظ التي
اختلفوا فيها كثيرة لا يقال يكفي دعوى التواتر في العلم بالمعنى في الجملة كاطلاق لفظ الله تعالى على
الاله وان خفي الموضوع له هل هو الذات او المعبودية او القادرية لانا نقول ذلك يوجب الشك في
اصل المسمى قطعا ولان من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم الثبوت في جميع الازمنة
وان علمنا به في زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لبعد سماعه جماعة يبلغون حد التواتر
من الواضع ولان اللغة قد اخذت من جمع قليل كالخليل وابن العلاء والاصمعي وابن عمرو والشيباني و
امثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين ولا يبلغون حد التواتر مع انهم اقتبسوها من التتبع في اشعار العرب
وكلماتهم فلعلهم اخطأوا في الفهم لا يقال نحن نجزم ان من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان اخبرهم كل و هكذا
لانا نمنع من هذا بل غاية ما فعلهم الاسناد الى اسناد او كتاب صحيح لا يقال اذا تحقق التواتر في طبقتنا
يحصل القطع بالتواتر في السابق علينا لانه لو كان مخالفا لما في طبقتنا لزم النقل وهو بطلان
العادة تقضي باشتهاره فانه مما يتوفر الدواعي عليه فعدم ظهوره يدل على عدمه لانا نقول نمنع من
افادة ذلك العلم نعم يفيد الظن وهو غير محل البحث لا يقال يبعد ان لا يتحقق في اللغات ما هو متواتر

لانا نقول على تقدير تسليم السند غايته لا يمنع العلم بتواترها فيها وهو لا يجدي لانه غير معلوم التعيين
فلا لفظ الا ويجوز فيه الخطاء واما الثاني فلان غاية ما يستفاد من خبر الواحد الظن ولا يفيد العلم بنفسه
لا سيما اذا كان من غير العدل على ما هو التحقيق ولا دليل على جواز التعويل على الظن في الموضوعات اللغوية
سوى الادلة على حجية العادة سليمة عن المعارض على ان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح
في الناقل وهو ههنا فان اجل ما صنف في اللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقد قدح الكوفيون في
كتاب سيبويه وفي مصنفه ظاهرا وقدح البصريون في الكوفيين ظاهرا وكذلك و اتفق
جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص في قدح الاكابر
الادباء بعضهم في بعض بابا وبابا آخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر
وغرضه القدح في الكوفيين وبابا آخر في الغريب لم يعلم الا من ابن الاعرابي الباهلي وروى
عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها وكذا ابي قال لمازن ما قيس على
كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة لم يكن وعن
ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد وبعد ظهور الاسلام فلما
اشتهر وصارت الى اوطانها رجعوا الى الشعر وقد هلك العرب ولا كتاب بها فاتفقوا على جمع اليه وعن يونس بن
عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء
العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذ تعلق بذلك الاغراض الفاسدة فانه كان
الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء والاعداء ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي
مشهورة وقد قيل ان العرب ارشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا بمكانه من الرشيد فوافقوه والجواب
عن الاول بانه تشكيك في مصادمة الضرورة لانا نقطع ان من اللغة والنحو والصرف ما هو متواتر بعينه ووقوع
الخلاف لا يقدح في تحقق التواتر فان المخالف قد يمكن لسبق شبهة ولذا اشترط المرتضى في التواتر
عدم سبق شبهة واستحسنه كثير من المحققين واستواء ما ذكر وكون النقل متعينا غير شرط بل قد يحصل

العلم بالتسامع والتضافر كما في العلم بالوقائع الكثيرة والبلدان العظيمة وغير حصر اللغة في جماعة قليلة لا يتحقق
بهم التواتر عادة وعن الثاني بالمنع من عدم الدليل على جواز التعويل على الظن في الموضوعات اللغوية كيف
وهو كثير منها ما يدل على حجية كل ظن مطلقا وسيأتي تحقيقه ومنها الاجماع لاطباق العلماء في جميع الاعصار على حجية
خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا استنكار من المفسرين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف
علومهم ومذاهبهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون
عليها ويرجعون الى الكتب المدونة فيها قد جرت بذلك عادتهم واستمرت طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم و
النزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالته الزم به الخصم وعارضه بنص آخر يقابله
ولم يقل هذا خبر واحد وهو ليس بحجة ولو ان الحجة من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما
اسكتوا عن النكير فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولو فرض ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا
عن ما ذكرنا من القبول والاذعان والاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء
على اللغة واستنادهم اليها امر بين يكفي العيان به عن مؤنة البيان واغنت جلية الشأن فيه عن اقامة
الحجة والبرهان وحسبك في ذلك اعتناء الاكابر والاعاظم بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا
فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا لتكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا
لمن بعدهم من العلماء ومعتمدا لمن يأتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويستندوا اليها والمقصد الاسنى
من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة
على ما صرح به في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطراؤهم في وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه
كما حكاه عنهم بعض ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن قتيبة
والتيمي والهروي وابن الاثير وغيرهم على تفسير غريب القرآن والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا
لما سواه وذلك لحصول الغرض بهذا المقدار واستيفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور
انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون

علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه لغوا واجتهاد العلماء في تأليفه وتدوينه ضائعا مع ان
تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق ع والكاظم والرضا ع وقد
شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا من غيرهم من التابعين انكار ذلك بل ورد
عنهم ع ما يقتضي الحث على تعلمه والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع في الاخبار ومنها ما ذكره
بعض فضلاء العصر من ان نفس الاحكام اصل بالنسبة الى اللغات فانها من مقدماتها ووجوب
معرفتها موقوف على معرفة الاحكام اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها من حيث هي وقد ثبت جواز التعويل
على الظن في الاحكام فيلزم جوازه في المقدمات والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر الاحكام اشد
واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في اللغات كالمرتضى ره ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه
في الاصل فلان يجوز في فرعه بطريق اولى لا سيما اذا كان الظن المعول عليه في الاحكام اضعف من الظن في
اللغة لتطرق الخلل فيها ان بعينها يتطرق في اللغة وقد يجاب لا دليل على بطلان مزية الفرع على الاصل بهذا
المعنى عقلا ونقلا وان ذهب اليه كثير من المحققين في عدم اعتبار التعدد في المزكي للراوي الخبر قائلين بان
الخبر يكتفى فيه بالواحد فيلزم ان يكون المزكية كذلك والا لزم ذلك وبتقرير آخر ان الظن في الاحكام ليس
باعتبار ظنية المقدمات ولا يستبعد ان يعتبر في بعض المقدمات ظن في ذاتها والاولوية ممنوعة كيف و
اعتبار العلم في بعض المقدمات يقتضي زيادة الاهتمام في بيانها الزم بعض المحققين
المانع من العمل بخبر الواحد في اثبات الوضع باكتفائه به في بيان المراد من الالفاظ وفي اثبات الوضع اذا كان
من الشارع فقال لا نم حصول القطع في كل مسئلة اصولية بل في مثل تلك المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ
واللغة يكفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل الخبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك
المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا
اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة
وانه لا فرق بين ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى في اللغة وبين خبر بانه موضوع

[illegible]

بيان الحكم في اختلاف الناقلين

له في الشرع فكيف لا يعمل بالاول دون الثاني انتهى واما دعوى عدم اقامة الحجة اللغوية على الظن فهي
شيء لا يصغى اليه وان قد عرفت حجيته فهل هو على حد خبر الواحد الذي يبحث عنه الاصوليون اولا
فيه اشكال والذي يقتضيه النظر الاخير فان الادلة الدالة على حجيته غايتها هذا وتلك الشروط كانت
لتحصيل الظن فتعتبر هنا والا فلا وكيف يمكن اعتبارها والحال ان الغالب على اهل اللغة هنا المذهب
وعدم العدالة [red] وسيلة اعلم انه اذا اختلف الناقلان لوضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لكذا
وقال آخر لذاك فلا يخلو اما ان يمكن الجمع بين النقلين بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك واما بالنقل
اولا فان كان الاول فهل الواجب الجمع عادة او لا وفيه اشكال مما ذكره الاصوليون من اولوية الجمع على
الطرح ومن اصالتي عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان بينهما تباين كلي كان يقول احدهما
الامر حقيقة في الوجوب والآخر حقيقة في الاستحباب او التهديد فلا بد من الرجوع الى المرجحات المورثة
لقوة الظن ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته لفنون الادب وعدم خطئه
وقلة خلطه بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته ونحو ذلك وان كان بينهما تباين
جزئي اما بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الدلو فان كثيرا من اللغويين صرحوا بانه الحبل المطلق وبعض
آخر منهم صرحوا بانه الحبل على وجه الترتيب كما في لفظ الصعيد فان جماعة منهم ذكروا انه مطلق وجه الارض
وآخرين انه مخصوص التراب واما بالعموم والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكر انه الصوت
المطرب وآخر انه ترجيع الصوت ففيه احتمالات احدها التوقف بعد فقد المرجحات ثانيها اختيار الاعم
في العموم والخصوص المطلق واختيار ما هو جامع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه ففي الصعيد
مطلق وجه الارض وفي الغناء الصوت الذي فيه ترجيع او طرب لان مدعي الخاص في الاول واحد الامرين
في الثاني باقٍ بالنسبة الى المدعي الآخر وشهادة النفي غير مسموعة لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا
يدل على عدم الوجود وقد اختار هذا السيد الاستاد دام ظله وفضله وقبله العلامة ره وثالثها حمل العام
على الخاص في الاول والجمع بين العمومين في الثاني ففي الصعيد التراب والغناء ترجيع الصوت المطرب
كما في تعارض

كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لان الاخبار كما تتضمن حكاية قول من يعتبر قوله
كذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكر في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح
جار هنا فاذا يعتبر هنا جميع ما ذكروه في حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص وتضعيف الاخير انما
لقيام على خلافه على الظاهر من سيرتهم مع امكان الفرق بان حمل المطلق على المقيد مثلا في الاخبار ليس
الا لاجل فرض صدور الخبرين المتعارضين عن المعصوم ع وعدم جواز التناقض في كلامه فلا بد
من الجمع وهو اولى وجوهه وهذا غير جار في نحو المقام لعدم امكان فرض صدور النقلين عن العرب مع جواز
الخطأ على الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطا فلا بد من الجمع واقرب وجوهه ما تقدم قلت لا دليل
على هذا الاصل والاستناد اليه في بعض الموارد انما هو لاجل ان الظاهر ذلك ويمنع من ان العلم مثله
بل الظاهر الحال في مثله خطاء احد الناقلين واما ما ذكر من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه
بل هو طرح لهما كما صرح به بعض المحققين ويضعف الوجه الثاني المنع من كون التعارض المفروض
من تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الآخر فان القائل بان
الدلو الحبل يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا ثم يستلزم منه
نفي كونه للجمع فكل مثبت يلزمه نفي على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون اقوى
من الاثبات اوليا فيه نحو نفي وجود زيد في الدار في وقت معين في مقابلة من يدعي وجوده فيه لخفاء
ذلك واضح لعلم انه قال بعض المحققين قد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان
الاكثر من خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا انهم لم يصرحوا بالاسم
بالحقيقة والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون الحقيقة وان قالوا وقد يكون
لكذا او قد يطلق على كذا او جاء او يجي لكذا فانما يعنون المجاز فقال وقد ذكر بعض المحققين ان اول
ما يذكرونه في العنوان معدّا على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز وكذا كون الجميع مجازا له

بيان حكم انه ورد من المعصوم ع ما يدل على الوضع

وهو قريب انتهى ولا يخفى عدم قوة للبعدين المذكورين مع بعد عدم ظهور الحقيقة عنده وكون المتقدم
مجازا ثانيا وغير ذلك [red] وسيلة اعلم انه اذا ورد خبر من المعصوم ع دال على كون اللفظ موضوعا
لمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها في باب حجية اخبار الآحاد من العدالة
والايمان ام لا انه لا فرق بينه وبين الاخبار عن اهل اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك وقد
تكرر من الاصوليين الاستدلال باخبار الآحاد المروية عنهم ع في اثبات دلالة الالفاظ واما تعارض
نحو هذا الخبر مع خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح الاول لانه مسند الى المعصوم ع دون الثاني فانه
غالبا يحصل من الاستقراء فكان الاول اولى بقي هنا شيء وهو انه اذا ورد عن المعصوم ع ماله
محملان احدهما يتعلق باللغة والآخر يتعلق بالشرع كما في قوله ع الطواف بالبيت صلوة والاثنان
وما فوقهما جماعة لاحتمال كون الطواف والاثنان تسميان صلوة وجماعة حقيقة فيكون المقصود
بيان الوضع ولاحتمال كون الطواف والاثنان بمنزلة الصلوة والجماعة في الشرائط والفضيلة فيكون
المقصود بيان الحكم الشرعي فهل اللازم في مثل هذا الحمل على ان المراد بيان الحكم الشرعي
كما عليه العلامة والبهائي والحاجبي والعضدي وحكاه العلامة عن الاكثر او على ان المراد بيان الحكم اللغوي
والوضع كما هو ظاهر اللفظ ولكن لم اجد قائلا به او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال و
لكن الظاهر ما عليه الاكثر لانه عرف الشارع ان يعرف الاحكام الشرعية ولذلك بعث ولم يبعث لتعريف
الموضوعات اللغوية على ان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر متنفيا النقل
اللفظ عن معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي يستلزم التجوز وهو اولى والتجوز قد يستلزم
التاكيد وهو ما اذا كان الخبر متضمنا لما هو معلوم من اللغة ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تأسيس
فكان اولى وايضا قد يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك اللفظ ويبعد ان يثبت الوضع في
خصوص زمان الشارع دون المتشرعة واما احتجاج الغزالي بان اللفظ يصلح للحمل على الامرين كما

مر

كلام في التبادر

فضعيف بانشاه

مرجح في البين اذ لم يقم دليل على ان المعصوم ع لا يبين وضع اللفظ فضعيف [red] وسيلة اعلم انه
اذا فقد النص من اهل اللغة على الوضع فلا بد من الرجوع الى امارته وهي كثيرة منها التبادر ولم اجد
مخالفا من الاصوليين يمنع كونه امارة له بل الظاهر اتفاقهم على كونه امارة وعليه يبتني كثير من المطالب
الاصولية المتوقفة على النقل والمراد به على ما صرحوا هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ
له عند سماعه مجردا عن القرائن تحقيقا او تقديرا والحجة على كونه امارة ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة
الوضعية لا بد ان يكون لسبب والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ الى المعاني وذلك السبب
اما الوضع او القرينة وقد عرفت بالمناسبة الذاتية بطل وان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو
خلاف الفرض ولان الوضع على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الشيء الاول فهم منه الشيء
الثاني ففهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم
اعترض عليه بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة
الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع
موقوفا على فهم المعنى كما ذكر لزم الدور الثاني ان المجاز المشهور يتبادر منه اللفظ وليس بحقيقة
الثالث ان المدلول التضمني والالتزامي يتبادران وليسا بحقيقيين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط والوصف
يتبادر وليست بحقائق الخامس الافراد الغالبة في الاطلاقات يتبادر وليست بحقائق والجواب عن الاول
انه انما يلزم لو كان المراد تبادر الجاهل بالوضع بمعنى ان الجاهل بالوضع يستدل في استكشافه الوضع
بالتبادر الحاصل له وهو باطل فان الظاهر من كلمات القوم ان المراد تبادر العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل به
يراجع العالم به ويلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ بان يلقي اليه مجردا عن القرينة من غير شعوره غرضه
فما فهم منه فهو المعنى الحقيقي على ان نقول يمنع الدور اذ لو كان المراد تبادر الجاهل لانا لا نم توقف
الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا
لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع

وتحقيقه ان وضع اللفظ انما يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني
فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول لان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين اما
ان كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى ح موقوف على العلم بالوضع ان السبب للفهم سوء ذلك
مسلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع فيها
والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار ثم حصول الفهم مط موقوف على نفس الوضع اما اذا كان
الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظ واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان
الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار
وعلى الثاني فالسبب القريب وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار رفع التعيين كان التعيين
سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت
الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم وعن الثاني بالمنع من تبادر ما على قول ابي حنيفة من ترجيح الحقيقة
المرجوحة فواضح وكذا على قول المشهور من التوقف على احتمال اما على قول ابي يوسف فلان الشهرة
قرينة على ما نقل عنهم فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة
وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى
يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مط اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار
الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كانت حقيقة ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت
لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة التي ترد بها حكمها
لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى قرينة الفهم والدلالة فاللفظ
الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان بين القرينتين
فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنه
فان قلت ما ذكرته انما يعلم من عرف وضع اللفظ وشهرة مجازه واما الجاهل الذي يراجع العالم بالوضع في

فلا يخطر له شيء مما قلت فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا يستلزم الحقيقة
ولا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة استعماله فيه عندهم بحيث صار من المجازات الراجحة لم يتحقق
له ان الحمل عليه بملاحظة نفس اللفظ لا بملاحظة الشهرة فان قيل الاصل عدم الالتفات الى الشهرة فيكون
باعتبار نفس اللفظ فيبقى له الاصل عدم الوضع له فيكون باعتبار الشهرة ثم ان المحصر المستعمل فيه في الحمول عليه فيكون
حقيقة لكن لا بالنفس الحمل بل لما سيأتي ان شاء الله وبالجملة نسلم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا وجه لمعرفته
الا مجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك فان قيل سيل منهم عن وجه الحمل فيقول السؤال عن الوضع
اولى قلنا انا لا نم ان التبادر لا يعلم الا من جهة الحمل بل قد يحصل العلم به من غير ابناء الاصول سيما وقد ثبت بقول
ان الظ ان الحمل عليه ليس الا لتبادره من نفس اللفظ لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان السبب في الحمل
عليه بحرانا قبل الا التبادر من نفس اللفظ عن القرائن المنفكة لا يكون الا الوضع والشهرة ولما كان الحمل باعتبار
الوضع اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشهور حصل الظن بان فهم ذلك المعنى
باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة في الغالب
انما هو من جهة التبادر فيدور لاستحالة اثبات الحقائق بها في الغالب قلت نمنع الحصر المذكور بل ثبوت
الحقيقة في الغالب انما يكون بامارات اخر غير التبادر ويتحقق معها فانا نتحرى ما قلنا ونعضده اتفاق العلماء
على وجوب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه اذ ليس ذلك الا لتبادر غلبتها ووقوع الحقيقة وغلبتها تستلزم
غلبة تبادرها فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث بان الجزء لا يمكن ان يتبادر من دون تبادر
الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هو نفس الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احدهما على
الجزء والاخرى على الكل فيكون الدلالتان متغايرتين بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء
يفهم بعين فهم الكل فالدلالة على الكل مغايرة للدلالة على الجزء مغايرة لا بالذات بل باعتبار الاضافة الى
الكل من حيث هو يسمى بالمطابقة والى الجزء يسمى بالتضمن ثم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الجزء على الكل
الا ان ذلك التبادر بمجرد الخطور بالبال واما اذا فسرناه بسبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال

لا فهما باعتبار ذاتها

واما الدلالة الالتزامية فالتحقيق انه ليس بتبادر اما لانه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي
فلا تبادر او لانه لا يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي بتحقيق المطلب
ان فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم فهمه منه دائما وان وضع لمعنى اخر والا لزم تخلف
اللازم عن الملزوم وهو بط ففهمه باعتبار المعنى ولذا يخطر اللازم بالبال حيثما يخطر ذلك المعنى
وهو الملزوم بالبال ولا كذلك المعنى المطابقي فانه انما يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه موضوعا له ولذا
لم يرد مدار الا انا نقول ولا نجعل بعض دلالة الالتزام عقلية وانما عدها المشهور من دلالة اللفظ
باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب فهم المعنى وملاحظة المعنى سبب لخطور اللازم وارادته
فكان كالدال عليه وعن الرابع بان دلالة المفاهيم دلالة التزامية فلا تبادر وما يوجد في كلمات بعض
الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية من التسامح وعن الخامس بانا ان جعلنا حمل المطلق
على الفرد الشائع من حمل اللفظ على المجاز الشائع فيجاب بما اجبنا عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه
من باب الدلالة الالتزامية كما هو الظ لان الفرد الشائع انما يفهم بعد فهم الموضوع له وهو المفهوم
الكلي فيجاب بما اجبنا عن النقض بالدلالة الالتزامية وهل عدم التبادر امارة المجاز او لا فيه خلاف
وقد صرح العلامة ره وغيره بالاول لانه لو لم يكن لزم انتقاض الوضع بغير التبادر وهو بط وأورد عليه النقض
بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية وباللفظ الموضوع لمعنى قبل استعماله
فيه او اشتهاره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر فيهما لخطور المعاني فيهما بالبال
بالنسبة الى العالم بالوضع نعم يتوقف في تعيين المراد في الاول الى القرينة والاحتياج اليها في ذلك لا
يستلزم عدم خطورها وتبادرها هذا على تقدير تفسير التبادر بالخطور او بالخطور بحيث يصح
ان يراد واما لو فسر بخطوره بحيث يكون مرادا لا غير فيشكل بالمشترك على القول باجماله واما على القول
بظهوره في جميع معانيه فلا نم ولو سلم عدم تحقق التبادر بالخطور فيهما فنقول عدم التبادر ان
الحقيقة اكثر فيلحق موضع الشك بالغالب وسيلة اعلم انه حكى التفتازاني عن اكثر النحويين والمحققين

بيان التبادر في حجية المطلق

الثاني ره عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا واليه ذهب فخر الائمة وابن هشام
ولجمع عليه الثاني كما هو ظاهر الاول بانا لا نكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه عند التردد
وبل عليه ايضا ان استعماله فيما اذا خرجت حقيقة في الجملة والعقل بالدخول مطلقا فلا يمرق فانه
كما صرح به التفتازاني في التلويح فيلزم ان يكون كذلك مط والا لزم الاشتراك والمجاز وهو خلاف الاصل فتدبر
ربما استدل عليه بانه لم يكن الغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه تامل لان الغاية كما
تطلق على الطرف الخارج من الشيء كذلك تطلق على الجزء الذي ينقطع الكل عنده وحكم العلامة كما عن الرازي
بالدخول ان لم يكن متصل محسوس بين الغاية وذيها وعن المبرد الحكم به ان كانت من جنس ذيها
وعن بعض الحكم به اذا لم يقيا بل بمن كان تقول سرت الى البصرة وسيلة المشهور بين الاصوليين ان مذهب
الراوي لا يخصص العموم مط لوجوب المقتضي للعموم وهو ما وضع له وعدول الراوي يحتمل ان يكون عن امارة
او نظرا فاسدا لا يقال لو لم يعلم بالمخصص من مشاهدة الحال لبين وجه العدول دفعا للتهمة لانا نقول لا نم
وجوب اظهار الوجه الا عند المطالبة فلعلها لم تحصل وان حصلت لم ينقل لان نقلها ليس بواجب
على السامع وانه يدفع عما ذكر قول الحنفية والحنابلة بالتخصيص وسيلة الباء اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه
فهي ظاهرة في التبعيض عند كثير من العلماء كالسيد والشيخ وابن زهرة والعلامة وابنه والشهيد
والمحقق الثاني والفاضل المقداد والشافعي وفخر الدين والبيضاوي والعبري كما عن القاضي عبد الجبار
وابي الحسين البصري ومحققي الاصول وجمع من ائمة العربية لانها ح مستدعية لفائدة لان زيادتها
مخالفة للاصل وليست الا التبعيض لحصول الالصاق والتعدية بدونها وعدم صلاحية معنى اخر
غير التبعيض واما ارجاع الفعل المتعدي بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعلت في قوله تمسحنا
سح برؤسكم فلا يخفى بعده وكونه مخالفا للاصل ثم لو سلمنا نفي مجيء الباء للتبعيض في لغة العرب
كما انكره سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه وابن جني وجماعة من الاصوليين اتجه ذلك لكن قد
حكي التنصيص على مجيئها له عن كثير من اللغويين كابن قتيبة وابي علي الفارسي والاصمعي وابن كيسان وابن مالك

بيان ان مذهب الراوي لا يخصص العام

بيان معنى الباء اذا دخلت على الفعل

والفيض وذا ذهب الكوفيين واكثر النحاة وابن هشام بل وعن ابن جني ايضا ومن العلامة في النهاية والشهيد فيما ذهبوا اليه من ظهورها في النقل من اهل اللغة ونظيره الشهيد الثاني في الروض ان الناص على مجيئها له بين الحقيقة من المثبت مقدم على النافي لاسيما اذا كثر الشواهد عليه فانهم استشهدوا على افادتها له بقوله تعم عينا يشرب بها وقوله شربن بماء البحر ثم ترفعت الى غير ذلك وما في التذكرة بعد نقل سيبويه وابن جني انهما نفياه عن اصحابهما البصريين قال ومرح بذلك ابن جني والصحيح الذي رواه المشايخ الثلثة عن زرارة عن مولانا الباقر ع قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين الى ان قال ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء وقد استند الى هذا الحديث جمع من الاصحاب في كون الباء في الاية التبعيض وقد حكى النحوه وغيره عن اصحابنا على انها فيها له وسيلة نعم جملة من المحققين منعوا دلالة الجمل الخبرية المستعمله في الانشاء على الحرمة والوجوب لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة فاللازم الحمل على المجاز وهو كما يكون بالحمل عليهما كذا يكون بالحمل على الطلب ولا مرجح والحق ان الظاهر منها في المقامات الطلبية الحرمة والوجوب لانه اقرب المجازات كما لا يخفى بل صرح محققوا اهل البيان فيما حكى عنهم بان دلالتها في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب اشد واكد من دلالة الامر والنهي الصريحين عليه الا ترى الى قولهم ان السلف وهم نوعها مقام الانشائية يحمل المخاطب بوجه اكيد على الاتيان بما طلب منه كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تاتيني غدا بلفظ الخبر مقام الامر تحملا بالطف وجه على لزوم الاتيان لانه لو لم يات غدا صرت كاذبا بحسب الظاهر لان كلامك في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهر من الاستعمال في تلك وان ذكروا انكتا اخر وبالجملة التامل في دلالتها على الوجوب والحرمة مما لا ينبغي كيف واكثر الواجبات والحرمات الشرعية مستفادة من نحو هذا ولذا اعترف المحقق البهائي بذلك مع تامله من الحبل المتين وسيلة اعلم ان الخطاب اذا اختص بطائفة لغة فلا يعم غيرها ولو تحقق حكمه فيه وفاقا للاكثر كما في النهاية خلافا للمحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري فحكم بالعموم اذا تحقق حكم الخطاب في غير محله لنا ان

الاصل

بيان الجملة الخبرية المستعمله في الانشاء كاللفظ الموضوع له

بيان ان الخاطب المختص بالذكور لا يشمل الاناث

الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل ومجرد ثبوت الحكم في غير محل الخطاب لا يصلح لما ذكر وحجة المخالف ان ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب والا النقل والجواب ان الحمل يفتقر الى دليل وليس الا النقل فان قلتم بل المحقق كثير غير الاجماع قلنا نجيب بمثله عن حجتكم فالاصل لا معارض له وثمرة النزاع ظاهرة فاذا عرفت هذا فاعلم ان اللفظ العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجال فلا يتناول الانثاء وكذا العكس اتفاقا كما في شرح التهذيب وشرح المختصر للعضدي وصاحب كشف الرموز واما اذا كان شاملا لهما وضعا ولا تظهر علامة تانيث ولا تذكير في من والناس فانه يعم واما اذا كان مما فرق في اطلاقه بين المذكر والمؤنث بالعلامة نحو المسلمين والمسلمات فان اطلق خاليه علامة التانيث نحو اكرم المسلمات فلا يعم الذكور اجماعا كما في شرح التهذيب والنهاية والمبادي وشرح فخر الاسلام وغاية المبادي وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين وافعلوا وافعلن فقد اختلفوا في شموله للاناث من غير قرينة فذهب العلامة في النهاية والتهذيب والمبادي والسيد عميد الدين في التهذيب والتجديد الثاني في التمهيد وفخر الاسلام في شرح المبادي وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والطوسي في الاسنوي والامدي في الاحكام كما عن الشافعي واتباعه من الاشاعرة وجمع كثير من الحنفية والمعتزلة الى عدم الشمول وانه يختص بالذكور وفي غاية المبادي وشرح المختصر للعضدي وغيرها انه مذهب الاكثر وذهب الشيخ كما عن الحنابلة وابن داود الى الشمول وعدم الاختصاص قال الشيخ وهو الظاهر من مذهب اهل اللغة ونظيره المحقق في المعارج التردد في المسئلة والحق الاول لوجوه الاول انه قد ثبت بالاجماع كما حكاه العضدي وصاحب الكشف الزبدة ان هذه الصيغ جمع المذكور ثبت باتفاق اهل العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان الجمع تكرير الواحد وتضعيفه وهو للمذكر فقط اتفاقا كما حكاه التفتازاني والامدي في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المذكر كل والا لزم الخلف وهو باطل الثاني ان هذه الصيغ اما ان يكون موضوعة للمذكور خاصة كما ادعى العضدي الاتفاق عليه او للاناث كل او للمجموع منهما او لكل واحد منهما بالاشتراك اللفظي او لما اشترك بينهما او للمجموع تارة وللذكور خاصة اخرى او لا يكون لشيء مما ذكر والاخير باطل

اتفاقا كما حكاه السيد عميد الدين فوجب ان يكون لواحد مما ذكر والثاني باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الثالث اذ لو كانت له لما صح اطلاقه على الذكور خاصة حقيقة وهو باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الرابع باطل اذ لو كانت مشتركة لفظا بينهما لصح اطلاقها على الاناث خاصة حقيقة عند قيام القرينة المعينة على ارادتهن واللازم باطل قطعا لما تقدم مثله اما الملازمة فلان من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة وايضا لو كانت مشتركة لفظا لتوقف عند الاطلاق في ارادة الذكور او الاناث لانه من لوازم الاشتراك الا على القول بحمله على معانيه عند الاطلاق والمعلوم خلاف ذلك بل المفهوم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم لا غير ومنه ومن عدم صحة اطلاقها على الاناث خاصة وعدم التوقف في ارادتهن والذكور وعدم كونه الاشتراك اللفظي على وفق الاصل يظهر وجه بطلان الخامس والسادس وبين الخامس تضعيفا عدم صحة تقسيم نحو الضاربين الى الذكور والاناث بان يقال الضاربون على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت مشتركة معنى لصح ذلك لانه من خواصه الثالث لو كانت شاملة للذكور والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض من الاناث منه بان يقال جاء الجاهلين الا زينب ولصح ان يقال جاء الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم فساد ذلك الرابع قوله تعم قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعم ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ولو كان لفظ المسلمين والمؤمنين شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن اظهارهما ثانيا بالعطف المقتضي للتناسب فان الاختصار في كلام الفصيح احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض العلامة بان ذلك من باب عطف الخاص على العام وهو جائز اذا تضمن فائدة والفائدة هنا التنصيص على النساء لئلا يتوهم خروجهن منه او التاكيد كما في عطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات والجواب ان فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد الا ان يتوهم ما يقتضي التاكيد كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لانه الافادة بطريق التنبيه دون الظهور تاسيسا لا تاكيدا فانه ليس في هذا الا

فنقل

هو الموفق المعين

لانا نقول ليس في هذا الا نقلية بدلالة الاولى ودفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التاكيد كما صرح به التفتازاني ثم قد قيل ان مثل هذا لا يعد تاكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل الفائدة اخرى من تنصيص او تنبيه على زيادة فضيلة او نحو ذلك وفيه انه لا مانع بعد وضوح كون المال الى التاكيد ثم انه لو سلم انه ليس تاكيدا لكنه قريب منه في الغاية فلا يعارض نحو اولوية التاسيس من كل الوجوه فتامل الخامس ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ص ان النساء قلن ما نرى الله تعم ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات فان انفيهن مطلع كونهن ذوات فصاحة مع تقرير النبي ص على ذلك وانزاله تعم عقيب ذلك قوله تعم ان المسلمين والمسلمات واضح شاهد على المطلب وروي عنه ص ايضا انه قال ويل للذين يمسون فروجهم لا يصلون ولا يتوضاون فقالت عائشة هذا للرجال فلولا خروجهن عن الجمع لما تجه السؤال ولا التقرير منه وبالجملة هاتان الروايتان ظاهرتا الدلالة في المطلوب ولكن لضعفهما سندا لا يمكن التعويل عليهما في اثبات المقام الا انهما صالحتان للتاييد بعد اثبات اصل المطلب بادلة واضحة وبراهين قاطعة السادس انه نحو قوله تم اذا قمتم الى الصلوة من صيغ الخطاب المبحوث عنها ولا بد فيه من جماعة يكونون مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يظهر فيهم الاناث لجواز ان يكون الجميع ذكورا فبمجرده كيف يكون الحكم شاملا لمحل الخطاب المؤيد للاناث اللهم الا ان يكون مذهب الخصم ان نحو الخطاب موضوع لمخاطبة الذكور والاناث فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات ولكن المقطوع به ان الخصم لا يقول بهذه المقالة ثم احتج المخالف بوجوه الاول انه اشتهر بين اهل اللغة على صحة تغليب التذكير بارادة الاناث لو اجتمع ولو كان الذكور واحدا والاناث متعددا وقد وقع كثيرا وبالجملة المعروف من اهل اللسان تغليبهم الذكور على الاناث عند اجتماعهما قال الله تعم ادخلوا الباب سجدا والمراد بني اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال تعم اهبطوا بعضكم والمراد ادم وحوى وابليس وثانيا بانه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع اتفاق الاجماع على مشاركة النساء لهم في احكام تلك الاوامر ولو لا دخولهن في خطابهم لما صح المشاركة في تلك الاحكام

بانه لو اوصى لرجال ونساء او بينهم ثم قال اوصيت لهم يكن دخلت النساء بغير قرينة فيكون
حقيقة في الرجال والنساء وظاهرا فيهما والجواب عن الاول بانه ليس من محل النزاع اذ غاية ما يستفاد
من تصحيح صحة الاطلاق وانه اذا اريد التعبير عن الفريقين بلفظ واحد وجب ان يؤتى بلفظ التذكير
لاصالته وفرعية مقابله وهذا الشيء نقول به ولكنه مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه وفي النزاع
لا بقاء الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا ايضا لان المجاز الاولي لان نقول مجرد الاستعمال لا دلالة فيه على
الحقيقة مع انه هنا لو بني على الحقيقة لزم الاشتراك المخالف للاصل الرجوع بالنسبة الى المجاز لاسيما اذا لم نقل
في ان تلك الصيغ حقائق في الذكور فلو كانت لهم وللاناث لزم ذلك سلمنا الاشتراك ولكنه مجمل فالحكم
بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب بالاناث بمجرد اطلاقه بل انما يقتضي على تقدير الرجال لانه مقطوع به على
جميع التقادير وعن الثاني اولا بانه قد ورد اوامر الشرع بخطابهم مع اختصاصه بهم كالامر بالجهاد والجمعة و
ثانيا بان ما ذكر انما ثبت من الخارج انما تحقق الاجماع عليها كلية الا فيما ورد دليل على خروجها او تحقق
في جزئيات المسائل التي حكم فيها بالمشاركة وبالجملة هي ليست من مقتضى الخطاب ومنه يظهر عدم امكان دعوى
اغلبية تغليب الذكور بالاناث في الخطابات الشرعية حتى يحكم به في موارد الشك فيه بناء على انه مجاز شايع
فيرجح على الحقيقة المرجوحة لان الظن يلحق الشيء بالغالب على انه لو سلم فالحكم به لا يخرج عن الاجتهاد
وقد ذهب اكثر المحققين الى التوقف في الحمل على المجاز الراجح او الحقيقة المرجوحة وعن الثالث بمنع المبادرة
ثمة بلا قرينة فان الوصية المتقدمة قرينة على ارادتها وعلى المختار فمقتضى الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد
من خطاب الذكور ومشاركة الذكور في الحكم المستفاد من خطاب الاناث فيخلاف فقد نص بعض المتاخرين منها
في المقامين للاصل ومن بعض اميل اليه فيهما نا لحديثه ره وربما كان بنائه على ان الاجماع وقع ولذا من الاستقراء
وتتبع تضاعيف الاحكام يظهر ذلك ومما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قال ره
لكن الثبوت من هذه الامور يحتاج الى التامل في ان الاجماع هل وقع كذلك فلا يبعد ان التامل فان الاستقراء
اي شيء يفيد والتامل في الخبر بحسب السند والدلالة بان المراد لعل الجماعة التي يكون من صيغة اي جماعة ذلك

فتد

فتد لانه صلى الله عليه وسلم لم يقل على الامة بل قال على الجماعة وهي لفظ مقابل للواحد والفرق بينهما واضح على انه لو كان المراد
الجميع لم يخرج ما لا يخفى كثرة هذا مع ان في السند ما لا يخفى انتهى كلامه رفع في الجنان مقامه وفيما ذكرنا كفاية
في هذا الباب **مسألة** اذا اختلف الاجتهاد وكون الشيء هل هو واجب كفائي او عيني فمبدأ الامر انهم على وجوبه
في الجملة كما في الامر بالمعروف فقضية الاصل فيه ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه النظر هو الاول وهو
ان يكون عينيا لان تعلق الخطاب بجميع من استجمع شرائط التكليف متفق عليه لان القائل بالوجوب الكفائي
يعترف بذلك ولكنه يدعي ان قيام البعض يغني عن قيام الكل واما ما اختاره بعض في الواجب الكفائي من تعلق
الخطاب بواحد مبهم فضعيف وليس قولا لاحد من اصحابنا على الظاهر فانا نحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام
احدهم الى دليل والاصل عدمها فيستصحب الحكم لاجمال ما ذكر من تعلق الخطاب بالجميع واستصحابه اغا يسلم فيما اذا
تم احد منهم به مع استجماع الكل شرائط التكليف ثم قام به بعض واما اذا علما او ظنا تحقق السبب الا بعد او ظنوا
قيام بعضهم فلا يتم الا انما وعليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول اذا ثبت التكليف على الجميع وان علموا
بقيام البعض في الجملة فيثبت مطلقا لا قائل بالفصل لانا نقلب هذا عليكم لانا اذا لم يثبت التكليف عليهم او ظنوا
علما او ظنوا بذلك في الجملة فلم يثبت مطلقا لانا نقول الاجماع على ان جميع الصور لها حكم لعدل لا بد من ترجيح استصحاب
التكليف على اصالة البراءة فان الاول حجة والاخرى باعتبار عدم الدليل فيكون الاول معتمدا ويؤيد ذلك غلبة الوجوب
العيني على الكفائي في الشريعة هذا كله اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع واما اذا كان مستفادا من الخطاب
فلا بد من ملاحظته لانه فان كان من نحو الامر فالاصل ايضا الوجوب العيني لانه الظاهر منه عند الاطلاق **مسألة**
اذا اختلفنا اصحابنا في حكم شيء في عبادة من صلوة او صيام او وضوء كاختلافهم في القراءة في الاولين فلا يخلو اما
ان يكون الاختلاف في اصل وجوبه وعدمه او في جزئيته وعدمها مع تسليم الوجوب في الجملة او في كيفيته
مع تسليم الجزئية في الجملة فان كان الاول فالاقدم فيما اعتبار رفعه منها فان توقف تحقيقه عليه فلا
شك في وجوبه لتوقف الامتثال عليه وان الامر بالكل امر بالاجزاء وان لم يتوقف بل يتحقق بدونه كتحقق الصلوة
بدون القراءة فلا شك في عدم وجوبه ولم يثبت في وجوبه دليل من الخارج ووجهه واضح وان شك في التوقف

وعدمه فالاقوى لزوم الاتيان به ايضا فان اشتغال الذمة ثابت وهو يستدعي البراءة اليقينية الغير الحاصلة
الا بالاتيان به والفرق بين وجوبه ح في الصورة الاولى حتى وان وجوبها بالاصالة وهنا من باب المقدمة
ولا يختلف فيما ذكرناه القائلون بان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة والقائلون بانها موضوعة
للاعم منها ومن الفاسدة وانما اختلافهم في اصل تشخيص المفهوم فالاولون يبنون على اجماله ولذا
يحكمون بوجوب اتيان كل ما يحتمل دخوله فيه كالقراءة ونحوها فالاخرون يبنون على بيانه ولا يحكمون بعدم
وجوب كلما جرى عند الشك ما خرج وبالجملة كلما خرج عن المفهوم فالاصل عدم وجوبه الا ما قام الدليل
على وجوبه وان كان الثاني بمعنى ان الوجوب في الجملة قد ثبت وان كان خارجا عن المفهوم ولكن شك في
كونه جزء فمقتضى الاصل عدم الجزئية سواء كان الوجه في وجوبه الاجماع او الامر نحو ان يقول اسجد في الصلوة
او تابع في الوضوء او اقرأ بعد التكبير او بادر الى غسل اليد بعد غسل الوجه لان الاصل بقاء الاطلاق في الامر
بالمعية وغاية ما استفيد مما دل على وجوب الوجوب في الجملة بمعنى ترتب العقاب على تركه لا الجزئية
للمامور به حتى يلزم من تركه فساده وعدم الامتثال به ولهذا حكم بعض الاصحاب بان الموالات الرفيعة
واجبة ولكن الاخلال بها لا يفسد بل يترتب عليه العقاب وقد يقال ان الغالب في كل ما يجب في عبادة الجزئية
فيجب الحاقه محل الشك به ولكن هذا موقوف على حجية مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية كما هو مقتضى مقالة
من قال بان الاصل حجية كل ظن الا ما خرج واما من قال بان الاصل عدم الحجية الا ما ثبت فليس هنا الا
التعويل على الاصل وعليه فالتحقيق ان يقال الوجب في العبادة لا يخلو اما ان يكون وجوبه على الترتيب بمعنى
انه لا يجوز الشروع في جزء الا بعد الاتيان به وان عدم المبادرة اليه لا يقتضي ارتفاع التكليف بل لا يرتفع
التكليف به الا بابطال العبادة او بالاتيان به وان عدم المبادرة اليه كالطلب كالقراءة فانها انما تجب
بعد التكبير وقبل الركوع وعدم المبادرة اليها لا يتحقق الا اذا بطل العمل ولا يكون وجوبه كذلك بل
يجب وعدم المبادرة اليه يسقط التكليف به كالموالات في الوضوء فان عدم المبادرة يقتضي ارتفاع
التكليف لعدم بقاء متعلقه فان كان الاول فالاخلال به يقتضي البطلان لان الاخلال به اما ان يكون

بالاشتغال

بالاشتغال بالاجزاء المتراخية او بالاشتغال بما هو مناف للعبادة وعلى كلا التقديرين فالبطلان واضح
اما على الاول فلان ما يشتغل به من الاجزاء غير مامور به لانه لو كان مما مؤديا به فاما حين الامر به الاول
وهو بط لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يات به والتقرب في العبادة
عبادة عن موافقة الامر واما على الثاني فواضح لاشتغاله بالمنافي ولكن البطلان بالشروع في الاجزاء الباقية
انما يلزم في حال العمد واما في حال السهو فلما ذكر من تقضي التكليف بذلك الوجب فيبقى الامر بالاجزاء
التي يشتغل بها سليما عن المعارض وان كان الثاني فالاخلال به لا يقتضي البطلان لارتفاع التكليف بمجرد عدم
المبادرة فيبقى التكليف بالباقي سليما عن المعارض نعم لو قلنا باصالة الجزئية كما هو الظاهر من الفاضل التوني في
الوافية اتجه البطلان لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ولكن لا دليل عليها الا الاستقراء وقد عرفت ما فيه
ولا منع كما ذكره شارحها السيد صدر الدين لا يقال كيف لا يحمل المطلق على المقيد لانا نقول ليس هنا محل فان المطلق
انما يحمل على المقيد فيما اذا ورد مطلق نحو اعتق رقبة ومقيد نحو اعتق مؤمنة واجتمع الشرائط المعتبرة فيه منها الحاد
التكليف وليس المقام من هذا القبيل لان اصل التقييد غير معلوم فانهم وان كان الاشتراك بمعنى ان الجزئية قد ثبت
بمعنى ان الجزئية فقد ثبت بالجملة وان الاطلاق قد قيد ولكن شك في كيفيته بمعنى ان الاخلال به مطلقا او زيادته
كان هل يوجب الفساد فيكون ركنا او لا فلا يكون ركنا فالذي يقتضيه التحقيق ان الاصل عدم البطلان الزيادة
الا اذا اقتضت عدم الاتيان بالمامور به على وجهه والبطلان بالاخلال به عمدا كان او سهوا او جهلا كما
ذكره جدي ره ووالدي دام ظله العالي اذ معه لم يحصل الامتثال ولم يات بالمامور به لان المفروض انه ما هيئة
مركبة وقد انتفى جزء منها فينتفي اصلها لان انتفاء المركب كما يكون بانتفاء جميع الاجزاء كذا يكون بجزء
منها لا يقال لو كان الامر على ما ذكر لسقط التكليف بالصلوة عند التعذر من الاتيان بشيء مما اجب انها الاجزاء
كالقراءة وهو خلاف الاجماع ولزم اعادة الصلوة لو ترك شيء منها سهوا وهو خلاف الاجماع وكيف
يمكن الحكم بالصحة مع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك لكن قام الدليل
على الصحة في المقامين اما في الاول فللامر بالصلوة الفاقدة للاجزاء المذكورة حيث انه تعذر الاتيان

بالصلوة المشتملة عليها فالصحة باعتبار موافقة هذا الامر لا الامر بالصلوة المشتملة عليها ولولا هذا الامر لكان
الاصل الفساد وسقوط التكليف هذا اذا كان المقيد للاطلاق لفظيا واما اذا كان الاجماع فلا يحكم بالفساد لان
الاصل بقاء الاطلاق على حاله وانما تحقق من الاجماع وجوبها في حالة التمكن لا في حالة العدم فلم يقم دليل على الوجوب فان
الاصل عدم التقييد الا بما تحقق فيه الاجماع توضيح المطلب ان المقيد للاطلاق ان كان لفظيا فمقتضى الاصل الحكم با
لفساد لانتفاء القيد شرط لشهادة الوضوء بلا تيمم الا انه لو علا الشيء بالماء ثم قال يجب ان يكون بارد فاتى بالماء الحار
لم يعد ممتثلا وكذا لو كان سهوا وان كان اجماعا فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا فيما ثبت فيه الجزئية بالاجماع
لاصالة بقاء الاطلاق فتدبر واما في الثاني فلحكم الشارع بالصحة ولا استبعاد فيه اذ نظير الصحة في العبادة عاشوط
القضاء والاعادة كما فرضها بالفقهاء ايضا ان فرضنا عن خفة الامر كما فرضها به المتكلمون فربما اشكل الامر لعدم الاتيان
بالمامور به على وجهه اللهم الا ان الحكم بالصحة على هذا التقدير باعتبار الموافقة للامر الظاهري لكن العلامة منع في
النهاية من الحكم بالصحة على هذا التقدير باعتبار الموافقة للامر الظاهري لكن العلامة منع في النهاية من الحكم
بالصحة من هذه الجهة وهو في محله ومن هنا يظهر بطلان ما استدل به بعض لصحة الصلوة في الثوب النجس اذا علم
بالنجاسة بعد الصلوة من ان الامتثال للامر يقتضي الاجزاء لان الامتثال الواقعي هو المقصود وليس للامتثال الظاهري
تاثير بعد انكشاف الفساد في الواقع فتامل وسيلة اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض
كما اختلف في حد الخمر فقال قوم ثمانون واخرون اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثمانمائة
وقيل على الثلث وقيل على النصف ولم يكن حجة شرعية على صحة شيء من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل حجة اولا
بل يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين والذي يقتضيه التحقيق هو الاول وذهب عليه المحقق والعلامة
والشهيد والبيضاوي والرازي في المعارج والنهاية والذكرى والمنهاج والمحصول كما عن الشافعي خلافا لما حكاه
في المعارج عن قوم فانكروا واستدل لنا على ذلك انه لا اجماع قد حصل على وجوب الاقل لان القائل بالاكثر يوجبه
زيادة واختلف في الزائد والبراءة الاصلية نافية له فيثبت الاقل بالاجماع وينفى الزائد بالاصل لان التقدير
تقدير عدم الدلالة الشرعية على الاكثر وقد قررنا ان من موضعها يكون العمل بالبراءة الاصلية لان اشتغال الذمة

مشغولة

مشغولة بشيء وقد اختلف فيما بين الذمة وفي الاقل خلاف وبالاكثر بين الذمة يقينا فيجب الاخذ باحتمال
براءة الذمة وفي الاقل خلاف لانا نقول لا نسلم الاشتغال مطلقا لان الاصل والدليل على خلوها عن الشغل الا مع قيام الدليل
وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا يثبت اشتغالها بالاكثر والاشتغال بالاكثر مما لم يثبت الاشتغال المجرد ولا الاشتغال
الاقل فيكون الاشتغال بالاكثر والاشتغال المطلق منفيا بالاصل لا يقال فان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن
ان يكون دليل عليه ولا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان الحمل بالاكثر احوط لانا نقول ذلك الدليل المحتمل لا يعارض
الاصل ولا يوجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدليل على الوجوب والحرمة وهو خلاف مقالة من يقول على
البراءة الاصلية عند عدم العثور على الدلالة الشرعية ويتفرع على ما ذكرناه كثير من المسائل الفقهية منها انه لو تيقن
باشتغال ذمته بقضاء عبادة من صلوة او صوم او بحق من حقوق الناس ولم يعلم تمام المقدار الا انه علم ببعض كان
يعلم باشتغال الذمة بالعشرة ويشك في الزائد عليها وقد صرح بعض الاصحاب بوجوب القضاء حتى يتيقن
البراءة وهو خلاف ما حققناه وربما وجه ما ذكره بانه كان عالما بالمقدار ثم نسيه وحصل الشك كان وفيه نظر
ومنها انه لو تعدى بالدابة المستاجرة فتلفت فانه يلزمه القيمة بالاتفاق واختلفوا في ان القيمة الواجبة هل هي قيمة
يوم التفريط او قيمة يوم التلف او اعلى القيم من حين العدوان الى حين التلف ونحو هذه المسئلة كثير في المعاملات
والاقرب على ما ذكرناه هو الاخذ بالاقل اليقيني اللهم الا ان ينعقد الاجماع على بطلانه وينحصر الاحتمال في الثلثة المعدودة
فاللازم ح القول الاخير لحصول العلم بالبراءة معه وسيلة اعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وآله ان كان بيانا لمجمل اعتبر على حسب
المبين فان كان بيانا لمجمل واجب علم انه كان على الوجوب في حقنا او المندوب فكذلك كان في حقنا كذلك بقي وعليه دل الاجماع
منهم العلامة قال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على وجه الفعل بمجرده بل هو ابتداء المبين وهي يكون لصفة النقل
وان لم يكن بيانا ولم يعلم اختصاصه به كوجوب الوتر وكان شرعيا لا جبليا لانه مباح له صلى الله عليه وآله ولامته بلا خلاف ولم يعلم
ايضا خصوص الوجه الذي وقع عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنتف بعصمته صلى الله عليه وآله
فاختلف فيه فقال ابن سريج كما عن ابن هريرة وخيران وابي سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والامام يدل على ذلك
الوجوب في حقنا وقال الشافعي يدل على الندب في حقنا وقال مالك يدل على الاباحة وقال العلامة والحاجبي

يدل على الندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان المطلق كان الاول
وعلى الجواز ان كان الثاني وقال المحقق في المعارج والاولى التوقف وهو المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي
وجماعة من اصحاب الشافعي والتحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله لا يدل الا ان يعلم عدم اختصاصه به اولا وعلى التقديرين اما
ان يظهر منه قصد القربة اولا فان كان الاول وظهر منه قصد القربة فلا يدل بمجرده الا على الرجحان المشترك
بين الواجب والندب ولكن قام دليل من الخارج على احد الفصلين فيتبع والا فالحكم الظاهري بالنسبة الينا الا ان
نفي الرجحان والاصل عدم الوجوب والقائل بكونه للاستحباب بحيث لو قام دليل من الخارج على كونه للوجوب كان
مخالفا للاصل لا يخرج عن اشكال من عدم دلالة الفعل ومن كونه الغالب في افعاله الاستحباب لكن الانصاف ان دعوى الغلبة
لا تخرج عن الاشكال وان كان الاول ولم يظهر منه ذلك فلا يدل الا على الجواز فيعكس الكلام كما سبق وان كان الثاني فلا
يدل على حكم في حق امته مطلقا لان الاصل عدم الاشتراك ولا يلزم من الرجوع الى الاصول والادلة الخاصة
اللهم الا ان يعارض بغلبة الاشتراك فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر والتحقيق تمام احتج القائل
بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع والعقل فمن الاول قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والامر
حقيقة في الفعل كما انه حقيقة في القول المخصوص والمشترك يحمل على معانيه ولو منع فغايته الاجمال ومقتضى
التكليف بالمجمل الاتيان بجميع محتملاته تحصيلا للبراءة اليقينية عما اشتغلت به والتحذير عن المخالفة يقتضي وجوب المتابعة
وهي في الفعل الاتيان بمثله صورة ومنه قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
تقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن
راجيا الله تعالى واليوم الاخر وهذا الوعيد زجر وهو دليل الوجوب ومنه ايضا قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع
هو الاتيان بمثل فعله ونحوه قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وهو صريح في الدلالة على وجوب الاتباع لدلالته
على التلازم بين محبة الله واتباعه والاول واجب فكذا الثاني لان لازم الواجب واجب ومنه قوله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فانه يجب اخذ ما اتى به والاخذ هو الاتيان بمثله ومنه ايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول والاتيان بمثل فعله الطاعة له فيجب ومنه ايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا

يكون

يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه تعالى بين انه انما زوجه بها
ليكون حكم امته مساويا لحكمه ومن الثاني ما روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال لها الا
تقولين اني اقبل وانا صائم وما روي من انهم سالته عن بل الشعر في الاغتسال فقال اما انا فيكفيني ان اصب على
راسي ثلث حثيات من الماء ومن الثالث ان الصحابة خلعوا لما خلع وذبحوا لما ذبح ورجعوا الى عايشة بعد ما تنازعوا
في الغسل من التقاء الختانين حين اخبرت بان النبي صلى الله عليه وآله اغتسل منه ولولا وجوب المتابعة لما صاروا الى وجوب الغسل
بمجرد فعله صلى الله عليه وآله ومن الرابع وجوه الاول انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف بالاتيان به والا فلا حرج
عليه فيما فعل واما لو ترك فيحتمل انه ترك الواجب الثاني ان تعظيمه واجب والاتيان بمثل فعله تعظيم له شرعا
وعرفا فيجب الثالث انما فعله صلى الله عليه وآله حق وصواب واذا تركه لزم تركهما وهو الخطاء الواجب التحرز عنه الرابع ان فعله صلى الله عليه وآله وان
احتمل الوجوب والندب في نفسه ولكن احتمال الاول اقوى لان الظاهر من حاله الاختيار الاكمل وهو الاول الخامس
ان كونه صلى الله عليه وآله نبيا يقتضي وجوب اتباعه لان الاتباع عنه السادس ان فعله صلى الله عليه وآله بمنزلة قوله في البيان والاجمال وغيرها
فكما ان الثاني اذا الملقى مجردا عن القرينة يحمل على الوجوب فكذا ما هو بمنزلته على ان الفعل اكد من القول ولذا كان
صلى الله عليه وآله يبين اقواله بافعاله والجواب عن الاول بالمنع من دلالة تلك الآيات الشريفة على المطلوب اما الاولى فلانا نمنع
كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول المخصوص لا غير كما عليه اكثر الاصوليين فلا يحمل الا عليه مجردا
عن القرينة سلمناه لكون المشترك لا يحمل على كل معنيه من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله على احدها والقول
مراد هنا قطعا للدلالة قوله تعالى ولا تجعلوا دعاء الرسول الآية فالفعل غير مراد والا لكان مستعملا في معانيه
كما عليه بعض الاصوليين لكن النهي عن مخالفة الفعل غايته حينئذ علم وجهه لا مطلقا لان المخالفة في الفعل كما صرح
به في المعارج والعدة والنهاية هو العدول عن مثله ان وجب والا لم يسم المعادل مخالفا لان الاتيان لما يخالف انما
مخالفة النبي صلى الله عليه وآله في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو لم يعلم الوجه ولكن لا بد من اعتبار الوصف ضرورة
التمام لعدم حرمة المخالفة في الافعال الغير الواجبة وقد يقال الاصل حرمة المخالفة كما فعله نظرا الى الاطلاق والا
ما تقدم الدليل على جوازه والجواب انه حسن لو كان الظاهر في امره راجعا الى الرسول وقد يمنع منه لاحتمال رجوعه

كلام الشافعي

الكلام فيما اذا لم يعلم الوجه

ما الاخذ بالاقل

ان اراد بما ذكر ما هو ظاهر كلام بعضهم فما قاله حق وان اراد ان الفعل بمجرده يدل على الاستحباب

الى الله تعالى لانه اقرب لا يق المستفاد من سياق الاية الشريفة صدرا وذيلا الحث على طاعة الرسول فينافيه عود
الضمير الى الله تعالى لا يا بنفى لما قال بل الامر والنهى كلاهما لانه تم لما حث على طاعته حذر اعن مخالفة امره ثم
تاكيد الحث على المتابعة ثم لو تنزلنا فغاية الامر الاجمال وهو ينافى الاستدلال واما الثانية فلانا نمنع من دلالتها
على الوجوب فان الظاهر من قوله تعالى لكم عدم لا فى الذى يناسب عليكم ولذا استدل به القائل بالندب وقوله تعالى
لمن كان لا يدل على التهديد لان رجاء الله تعالى كما يكون فى العقوبة كذا يكون فى الثواب كذا ذكر الشيخ وكان ابو
الحسن وقال القاضى فى تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفى مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس وحمله
على الثانى عن مقاتل سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نم ان التاسى هو الاتيان بمثل فعل الرسول فقط بل
الاتيان به على الوجه الذى فعل لانه فعله كما صرح به جمع كالمحقق فى المعارج والعلامة فى النهاية والامدى والامام
والامام فيما حكى عنهما وبما ذكرنا يجاب عن الاية الشريفة الثالثة بناء على ما ذكره جماعة كالمحقق فى المعارج والشيخ
فى العدة والعلامة فى النهاية من ان الاتباع مثل التاسى فى اعتبار جميع ما يعتبر فيه قال العلامة ره فى الاتباع ما
شرطناه فى التاسى لانه لو صلى فصلينا او صام فرضا فصمنا نفلا لم نكن متبعين وفيه نظر لصدق المتابعة
عرفا وانا لم نعلم بالوجه وبين شمول الية حجار تمام المستدل بالمفروض لصدق المتابعة مع التخالف فى الوجه والجواب على
هذا التقدير ان المتابعة فى القول واجبة قطعا والمراد بها كما احتج به المحقق والعلامة ره وغيرهما امتثال مقتضاه
من وجوب او ندب او حظر فلا يحمل على المتابعة فى الفعل والا كان المشترك منزلا على معنيه من غير قرينة فان النظر
لفظ المتابعة مشترك لفظى بين القول والفعل لا معنوى لعدم تبادر القدر المشترك ومن هنا يندفع ما استظهره
الشيخ والعلامة ره من ان الامر بالمتابعة يقتضى وجوبها فى كل ما يصدق فيه المتابعة الا ما خرج بالدليل كا لو علم
باباحة ما فعله او ندبه لا يق ان المتابعة فى القول ما ذكر بل المتابعة فى القول هى التلفظ بمثل ما تلفظ
الا العمل بمقتضاه فانه طاعة لا متابعة وقد صرح بهذا المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة فى القول لاستلزامه
وجوب خطاب الامة بما خاطبهم به فتعين الحمل على المتابعة فى الفعل لانا نقول هذا خلاف الظاهر فان الظاهر
من المتابعة فيه هو ما ذكرنا وان سمى ذلك طاعة ايضا وما ذكره يرجع فى التحقيق الى المتابعة فى الفعل فتدبر سلمنا

الاشتراك

الاشتراك المعنوى لكن لا نسلم الا انه يتجه لو كان النهى عائدا الى الرسول صلى الله عليه وآله واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل
الا على المتابعة فى القول وذلك واضح وحيث لا دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف واما الرابعة
فلان المراد بالنسكم ما امركم بقرينة قوله وما نهاكم المقابل له والا لاختل النظم فيما فى الفصاحة القائم
رعايتها فى القرآن الا ان يجعل تركه عن الفعل نهيا عنه كما جعل فعله امرا لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة
مع ان الظاهر انا حملنا على بلزوم متابعته فى الترك الى المعلوم وجهه ثم انا نمنع من صدق ما اتاكم على فعله
واما الخامسة فلانه منع من صدق الاطاعة اذا فعل نحو ما فعله النبى لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا تتحقق
الا بعد ثبوت التكليف ودلالة مجرد فعله صلى الله عليه عليه محل النزاع واما السادسة فلان غايتها الدلالة على ان
فعله صلى الله عليه وآله يدل على اباحته فى حقنا وهو غير المدعى والجواب عن الثانى بان الحديثين لا ينهضان حجة لا ثبات حكم مخالف
للاصل لضعفهما سندا وقصورهما دلالة والجواب عن الثالث بالمنع من تحققه ولو سلمنا فلانم انهم فعلوه
وجوبا وعلى تقديره فلانم انهم فعلوه لاجل فعله مطلقا لاحتمال انه بين لهم وجهه كقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتمونى
اصلى وخذوا عنى مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو ذلك او خصوص او ظهر لهم وجهه من الخارج
كما فى فهمهم من جواب عائشة الوجوب لا يق الاصل عدم البيان لانا نقول لا بيناه الا ان المخالف يدعى
فى كلما تحققه فيه ذلك بيانا وموضع الاجماع كثيرة وكل ما قلنا لا نسلم من الاتيان واحتمالا وهو لانه اوفق
بالاصل لانا نقول ههنا معلوم عند كم فى المواضع التى انعقد الاجماع على عدم الوجوب على انا نمنع من ان تقدم البيان
بيانات كثيرة على قولنا الجواز ان يكون لها بيانا واحدا مختص بموارد الاجماع والجواب عن الرابع بالمنع من
نقض الوجوب المذكور على مدعى الخصم اما الاولى فلمنع وجوبه كلية بل فيما لم يحتمل الحرمة ويكون التكليف
فى الجملة ثابتا وفيك فى المكلف به وكذا الرطوبى مقتضيان فى المقام لاحتمال اختصاص ذلك به فالتعدى
حرام او لاحتمال كونه مندوبا فيعتقد وجوبه وهو حرام كما فيه ولانا الكلام فى اصل التكليف لا المكلف به واما
الثانى فلمنع كونه تعظيما بل قد يكون خلافه سلمنا لكن لم يقم حجة لا من عقل ولا من نقل على وجوب
تعظيمه على العموم بل قد لا يجب تعظيمه كما فى ذكر اسمه صلى الله عليه وآله نطقا او كتابة فانه لا يجب الصلوة عليه

مع انه تعظيم له بلا شبهة وغير ذلك واما الثالث فلمنع الملازمة فيما اذا تركنا مثل فعله صلى الله عليه وآله لان ما فعله اما واجب
والحرام كالاول ضيحق وفعله صلى الله عليه وآله محتمل على ان الاتيان بمثل فعله صلى الله عليه وآله محتمل الخطر لاحتمال اختصاصه به صلى الله عليه وآله واما
الرابع فلمنع من ان الظاهر من حاله الوجوب كيف وقد قيل ان الغالب فى افعاله صلى الله عليه وآله عدم الوجوب وانه
انه صلى الله عليه وآله قد ترك فى بعض الاحيان انه لا يداوم عليه حذرا فتعارض ونقول يجب لما ذكرتم من انه لا يحتاط الا
الكمل فيلزم اجتماع الضدين فان اجيب بالمنع من اللازم لتغاير زمانى الفعل والترك فنقول له هذا
حسن لو كان الزمان مدخل فيها وقد يقطع بعدمه فيلزم ما ذكر واما الخامس فلمنع الملازمة بين البنوة
ووجوب الاتباع فى الافعال الا ما دل منها على الحكم فى حقنا لان الشرع مبنى على رعايات المصلحة وهى مختلفة بالنسبة
الى المكلفين واذا اختص باشياء وليس لنا فيها مشاركة واختص جماعة من المكلفين باشياء ليس
لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم والمسافر والحائض والطاهر وغير ذلك والتنفير المشار اليه ممنوع بعد ملاحظة
ما ذكرناه كيف ولو صرح صلى الله عليه وآله بان افعاله ليست بواجبة فى حقنا لقبلنا ذلك ولا يختلج فى عقولنا شبهة على
انا نقول التنفير اما ان يحصل بالمخالفة فى فعل ما فعله صلى الله عليه وآله او بالمخالفة فى جميعها والاول باطل
لتحققها فيما اختص به والثانى غير متحقق لموافقتنا له صلى الله عليه وآله فى جملة من الافعال واما السادس فلمنع
عموم المنزلة والتحقيق انه لا فرق بين القول والفعل فى وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وتم
ومع بيانه ان لم يحصل ومرجع فهم الدلالة فى الاول اللغة وفى الثانى الامارات الخارجية هذا كله فيما اذا
لم يعلم الوجه الذى وقع عليه فعله صلى الله عليه وآله كما عرفت واما اذا علم به فقال الشيخ ره ابو جعفر الطوسى فى العدة يجب
اتباعه فى ذلك الا ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وآله بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه
الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين
باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة فى النهاية والتهذيب والمنتهى والسيد
عميد الدين وفخر المحققين والحاجبى والعضدى كما عن ابى الحسين البصرى وجماهير الفقهاء والمعتزلة خلافا
لما عن بعض الناس فانكر ذلك والمحكى عن ابى على بن خلاد المعتزلى فاوجب فى العبادات دون غيرها

من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف واليه يميل كلام المحقق فى المعارج احتج الاولون بوجوه
الاول قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله صلى الله عليه وآله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
الاية الثانى الاجماع من الصحابة كما ادعاه فى النهاية والمنتهى وغيرهما فى الرجوع الى افعاله صلى الله عليه وآله فى الاحكام
واجاب المحقق عن الاول بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فتصدق بالمرة الواحدة وقد نفيتها
على وجوب التاسى به فى بعض الاشياء واجاب عن الاية الثانية بمثل هذا قال الاية الاولى تقتضى وجوب
التاسى به فى كل الامور لانه لا يق لفلان اسوة بفلان الا فيما كان اسوة له فى كل امر ولا نا نقول هذا
ممنوع فلا بد له من دليل انتهى وفيه نظر قال العلامة ونعم ما قال المقصود من ايجاب التاسى والاتباع
الظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه فى جميع الافعال وهو المطلوب او فى فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم
وهو ابعد من عادة الشرع فى خطابه لانه موضح وكاشف ولانه لا اظهار فيه لشرف النبى صلى الله عليه وآله ولقولنا الا التاسى
به الا فى جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس يكون خاليا عن الفائدة وقولنا هذا الشئ لا تناقض فيه
لان عمومها انما يستفاد من التاسى المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل هو معين اما
انا قلنا لك التاسى فلان فانه يفيد العموم انا لم يعرف انه يطلق ذلك اذا كان فلان مقتدى له
فى جميع الاشياء انتهى والحق فى الجواب ان يقال لا دلالة فى الاية الشريفة على وجوب التاسى كما تقدم اليه الاشارة
الا ان يجعل وضوح الدلالة فيهم الاكثر واما الجواب عن قوله تعالى زوجناكها فبان التاسى فى التزويج
لا يدل على التاسى فى غيره لاحتمال ظهوره عدم اختصاص حكم ذلك التزويج به صلى الله عليه وآله فلا يستلزم التاويل
لرده فيما انا نشك فى الاختصاص ولا سيما فى خلال التعليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة
على اختصاص التاسى فى التزويج لقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين الاية قال فكيف يعتقد فى شمول
هذا العموم واجاب المحقق ايضا عن الاجماع بانه استدلال بصورة خاصة على قضية عامة ولئن
سلمنا حصوله فى تلك الصورة فتعديته قياس قلت التحقيق ان يقال ان فعله صلى الله عليه وآله ان ظهر وجهه
وعدم الاختصاص فلا شبهة فى وجوب التاسى به وان ظهر الاول دون الثانى فالاصل عدم

الانران لكن عارضه غلبته فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظاهر فرجح قول على اصالة بحجية ظن المجتهد كليته فيلن به احيانا الثاني ولانجز عن قوة مضافا الى الاعتضاد بالادلة السابقة واوفقها الاجماع المحكي عن الصحابة واختصاص المورد غير ضار عندهم كون الطريق مبنية على ذلك كما يستفاد من كلام مدعيه كالشيخ في العدة والعلامة في النهاية والمنتهى وغيرهم **تذنيبات** الاول اعلم ان المعتبر في صورة الفعل التي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد في العرف انه صورة فلا يعتبر الامور الجبلية الواقعة في اثناء الفعل من اجزاء صورتها على هذا قد يعتبر عدده وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر كما في القضاء فيما حكى عنه من الاتيان بالركعات واستحالة اجتماع شخص في مكان وعدم انضباط الاولين قد يتحكم وجواهر بعد ما عرفت واضح نعم قد يجيء هنا شيء وهو انه اذا شك في مدخلية الاشياء المذكورة ونحوها فيها فهل يلزم على من اراد التاسي ان ياتي بها ايضا تحقيقا لمعنى التاسي كما عليه العلامة في يه وحكاه عن ابي عبد الله البصري ولا يمكن التاسي الا بعد معرفة المدخلية للشك في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدق التاسي بها عرفا وصدق سلبه اذا تركها ومن ان الشك فيها مستلزم للشك في وجوبها وقد اعتبروا في صدق التاسي الموافقة في النوع على هذا الخلاف فيما لو كبرت منها السبعة بالاعلى ومالمرفقين في غسل الوجه واليدين لجنب ان النبي صلى الله عليه وآله ابتدأ بهما ولم يعلم ان لها مدخلا في الصورة او انها من الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول لصدق التاسي فيشمله عموم ما دل على وجوبه واما اعتبار الوجه في صدقه فيمكن حمله على اعتباره في الجملة لا على اعتباره في جميع اجزائه ويؤيده ان لو اعتبر في جميعها لم يتحقق تاسي اصلا او بعيد تحققه في الغاية اذا ما من فعل الا ويشك في وجه بعض اجزائه ثم على الاحتمال الاخير هل يصدق التاسي اذا فعل ما علم وجهه فقط كافيه تامل وحيث كان المرجع في المقام الى العرف فلا ينبغي التطويل بذكر الفروع وانما يلزم المستنبط تحقيقها كما ان معرفة وجه الفعل موكولا الى نظره وان ذكر المحقق في المبادئ لها بابا ولذا اعرضنا عنه **الثاني** اعلم ان التعارض بين فعليه بالنظر الى نفسهما

دل

الكلام في صورة الفعل

الكلام في حكم تعارض الفعل والقول

غير ممكن قطعا وان تنافيا كما صرح به المحققون لانها لا يتعارضان الا في ذات وانما ينتفي بشرط التناقض وهو وحدة الزمان فيمكن التاسي بهما معا ان قام الدليل عليه نعم قد يقترن بالفعل ما يدل على عمومه في الاشخاص وشموله للاوقات وقد يقترن على بعض ما يدل على اختصاص شمول الاوقات به فيقع التعارض حينئذ لكن يحكم بالنسخ ان كان الدليل على التكرار ناصا او ظاهرا مع اتيانه به ولو مرة في اثناء تاخر البيان عن وقت الخطاب وقام دليل على وجوب التاسي بالثاني اما في حقه فظو واما في حق غيره فلدليل التاسي وفي التحقيق ان التعارض حينئذ راجع الى تلك القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها الا الفعل لعدم اقتضائه التكرار ورفع حكم من جعل كما قال بعض المحققين ومما طلع عن النسخ والتخصيص على الفعل تجوزا واما التعارض بين قوله وفعله فيمكن فعلى هذا اذا تعارض قوله وفعله فمثلا احظر دليل تكرير الفعل ودليل تاسي الامة ينقسم الى اربعة اقسام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يعمهما وعلى التقديرات فاما ان يتقدم الفعل او يتاخر او يجهل **القسم الاول** ان لا يدل دليل على تكراره ولا على تاسي الامة وصورها ثلثة **الاولى** ان يكون القول مختصا به **الثاني** ان يكون مختصا بامته **الثالث** ان يشملهما فان كان الاول فلا يخلو من صور ثلثه تقدم الفعل وتاخره وجهل التاريخ فان كان الاول كان يفعل ثم يقول لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم تعلق القول بالفعل لا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه لان المفروض عدم التكرار وان كان الثاني كان يقول يجب علي الكف عن هذا الفعل ابدا ثم يفعله متراخيا كان ناسخا للقول المتقدم وان فعل عقيب ذلك القول فنسخ ايضا عند من يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند من منعه وان كان الثالث فرجحان من عدم علم تقديم احد الامرين في المسئلة المستلزم للتوقف في البين ومن امكان ترجيح تقديم الفعل للزوم عكسه النسخ دونه وعدمه اولى ورجح الاخير في شرح المختصر وقد يتعين ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني فلا يخلو ايضا من الصور الثلاث التاخير والحكم فيها اجمع انه لا تعارض لفعل اذ المفروض عدم وجوب التاسي واختصاص القول بالامة

فلا تعلق للفعل بالامة ولا القول به فلم يتوارد على محل وان كان الثالث فلا يخلو عنها ايضا ولكن نخ اما ان يكون شمول القول لهم بالنصية او الظهور فان كان بالنصية فحكمه يعلم مما سبق من عدم التعارض في حق الامة مط والحكم بالنسخ في حقه ان تاخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض لا في حقه ولا في حق الامة وان تاخر فلا تعارض في حق الامة اما في حقه فيحكم بالتخصيص ان لم يتراخيا مط وان قلنا بجواز النسخ قبل التمكن لا غلبية وانه اهون واما اذا تراخي وكان بعد التمكن من العمل فنسخ وان جهل فان تعلق بالتقدم والتاخر فالتوقف على احتمال وان تعلق بالعموم والتراخي فالتخصيص ان تقدم القول لانه اولى من النسخ اللازم على انه في **القسم الثاني** ان يدل الدليل على التكرار في حقه والتاسي في حق الامة فلا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او بامته او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه فالمتاخر من الفعل والقول ناسخ وان جهل التاريخ فقيل فيه مذاهب الاخذ بالقول والاخذ بالفعل والتوقف وان كان الثاني فلا معارضة في حقه مط واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ للمتقدم مط وان جهل التاريخ فقيل المذاهب الثلثه وان كان الثالث فالمتاخر ناسخ مط وان جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل **القسم الثالث** ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون التاسي فاما ان يختص القول به او بامته او يعمهما فان كان الثاني فلا تعارض اصلا في حقهم وكذا ان كان عاما وان كان الاول فالمتاخر ناسخ وكذا ان كان عاما ومع جهل التاريخ فقيل المذاهب **القسم الرابع** ان يدل الدليل على التاسي دون التكرار في حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الاول فلا تعارض في حق الامة مط واما في حقه فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تاخر فناسخ وان جهل فقيل التوقف وفيه نظر لامكان ترجيح تقديم الفعل فان في خلافه لزوم النسخ وان جهل فقيل التوقف وفيه نظر لامكان ترجيح تقديم الفعل فان في خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه كما تقدم وان كان الثاني فلا تعارض في حقه واما في حق الامة فالمتاخر منهما ناسخ وان جهل فقيل المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض في حقه ان تقدم الفعل وان تاخر فناسخ

وان جهل

وان جهل فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح تقديم الفعل واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ ومع جهل التاريخ فالمذاهب كما قيل واعلم انه مما ذكرنا يتضح صور اخر لا يخفى على المتدبر وبالجملة ان علم التاريخ تعين الحكم بالنسخ واما اذا جهل وكان الدليل يقتضي نسخ احدهما بالاخر ففيه خلاف فذهب جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في التهذيب والبادي وابنه في شرحه والحاجبي في مختصره والبيضاوي في منهاجه كالفخر في المحصول ومختصراته الى تقديم القول لوجوه **الاول** ان القول يدل بنفسه لانه وضع لذلك فلا يختلف والفعل مفتقر في الدلالة الى القول فكان اولى فان تعزيز المحتاج اولى من دفع الاحتياج **الثاني** ان الفعل يحتمل الاختصاص به صلى الله عليه وآله بخلاف القول لعمومه **الثالث** ان القول اعم دلالة من الفعل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على المشاهد **الرابع** ان دلالة القول متفق عليها والفعل مختلف فيها فالمتفق عليها اولى بالاعتبار **الخامس** ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة وقطع في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بهم فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى وهذا يجري فيما اذا دل الدليل على التكرار في حقه وعلى التاسي وكان القول خاصا بالامة وجهل التاريخ لان القول يبطل حكم الفعل في حقهم وحقه لكن انما يبطل الدوام في حقه بخلاف الفعل فانه يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بهم فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما اولى وكذا يجري فيما اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لها وجهل التاريخ لان القول يبطل حكم الفعل في حقهم وحقه لكن انما يبطل الدوام في حقه دون اصل الفعل **السادس** ان القول قابل للتاكيد بقول اخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه كان يبين قوله بفعله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادة من الافعال للتعليم انهم في القول ولقد قيل ليس الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المبادئ الى التوقف وهو قوي وتضعيفه باستلزام ابطال العمل المستدل به ضعيف جدا واما الوجوه التي ذكرها الخصم فلا تنهض حجة اما ما ذكره المحقق للقول فيرد عليه ما ذكره في المبادئ من ان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في الفعل الذي قام الدليل

على وجوب متابعته فيه على انا نمنع من بطلان مقتضى الفعل وانما يتجه اذا جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل الا فلا بد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما اذا كان المرجح للفعل فيه فهو المنع متاعلم ان التعارض بين قوله صلعم وفعله صلعم قد يكون من كل وجه كما في الصورة المتقدمة وقد يكون من وجه قال العلامة ره في النهاية فان تعارضا من وجه كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت له ولامته خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها مالامته في البيوت والصحاري وان يكن خاصا في الصحاري وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله صلعم وقال الكرخي بجواز على الاطلاق ومخصوص فعله به وتوقف قاضي القضاة واحتج الشافعي بان النهي عام ويجمع الدليل الدال على التاسي مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة احص من ذلك النهي الخاص والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لان نهيه عام في البيوت والصحاري وفعله خاص في البيوت الا ان التاسي في البناء به ميعد الينا وايضا اذا حملنا النهي هو المخصوص لنا فقد حققنا به وجوب قوله لقد كان لكم في رسول الله صلعم اه واذا كان المخصوص هو هذه الاية وهي اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصنا هذا النهي فانا نخصه بفعل النبي صلعم مع ما ثبت من التاسي ومجموعهما اخص من النهي انتهى كلامه والحق التوقف لان التعارض بين دليل التاسي واطلاق النهي تعارض العموم من وجه نعم ان قام دليل على التاسي في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد تاسوا بي في ذلك المقام فيقدم ولا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء على انه اذا تطرق احتمال التخصيص كان اللازم اعتباره وان احتمل النسخ فقد عرفت وان الامر بين نسخ القول والفعل كما في الصورة المتقدمة لا يمكن اذا كان التعارض بينهما تعارض الضدين او قيل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مسئلة صرح الشيخ في العدة والعلامة في النهاية والتهذيب والمحقق في المعارج والشهيد الثاني في

بيان ان النكرة المنفية تفيد العموم

التمهيد ره في الزبدة وصاحب المعالم ونجم الائمة وجمال الدين الخونساري والفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وموضوعة له لكن منهم من اطلق ذلك قال النكرة في سياق النفي للعموم كالشيخ ره في العدة والحاجبي والعضدي والامام الرازي والعلامة والشيخ البهائي والمحقق في المعارج قال الاول لفظ النفي اذا دخل على النكرات نحو قول القائل ما رايت احدا وما جاءني من احد فان ذلك يفيد الاستغراق وقال الثاني في ذكر ما وضع للعموم والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب احدا وقال الثالث في ذكره ومنها النكرة في سياق النفي دون الاثبات نحو ما من رجل لنا ان السيد اذا قال العبد لا تضرب فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فالنكرة في النفي حقيقة للعموم صيغة ونسب القول بانها دونها العموم الى المحققين وقال في المعالم بعد ذكر هذا الدليل فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وقال الرابع النكرة في سياق النفي تعم وقال الخامس في بحث ذكر الفاظ العموم وحروف السلب مع النكرة وفي النهاية النكرة في معرض النفي للعموم وقال السادس فيه والنكرة المنفية وقال السابع النكرة في سياق النفي تعم جيدا وفي الاثبات بلا وجهين احدهما ان قولك اكلت شيئا يناقضه ما اكلت شيئا ولو لم يكن الثانية عامة لم يحصل المناقضة الثاني انه لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا ومنهم من فصل وهو الزركشي ذكره الشهيد الثاني في التمهيد فانه قال النكرة في سياق النفي سواء باشرها النافي نحو ما احد قائم او باشر عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافي ما ام لم ام ليس ام ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد وكذا صيغة نحو الجنس فلكما نقله القرافي في شرح التنقيح وتخلل عليها من نحو ما جاءني من رجل او واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به وصرح النحاة والاصوليون بها على ذلك نحو ما في الدار من رجل ولا رجل في الدار وما عدا ذلك فيه مذهبان النحاة انها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الجويني ولهذا نقل سيبويه على جواز مخالفته فيقول ما رجل في الدار بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فيقول جاء الرجال الا زيدا وذهب المبرد الى انها للعموم ونسبه عليه الجرجاني في اول شرح الايضاح وان لحن فيه فقد وقع لبعضهم ما لكم من اله غيره وقوله ثم ما تاتيهم من اية ثم نستثني مما تركناه

[illegible]

بيان ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم

سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن في العدد زوج بل المقصود به ابطال قول من قال ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى كلامه وبمثله ذكر الاسنوي في شرح المنهاج الا انه لم يذكر قوله وقد صرح به مع وضوحه اه وذكر بعد قوله فهم يستثني اه وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب التلويحات واستدركه انتهى وحكى مذهب المبرد عن النحاة قال نجم الائمة ره في موضع من شرح الكافية النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الظاهر سواء كانت مع لا او ليس او غيرهما من حروف النفي او النهي او الاستفهام ويحتمل ان يكون لغير الاستغراق مع القرينة نحو لا رجل في الدار بل رجلان واما اذا انتصب اسمها وانفتح فهو نص في الاستغراق كما ان ما جاءني من رجل نص في الاستغراق فلا يجوز ما جاءني من رجل بل رجلان وقال في موضع اخر منه ذكروا وجوها في بناء اسم لا التي لنفي الجنس والحق ان يقال انه مبني لتضمنه من الاستغراقية وذلك لان قولك لا رجل نص في نفي الجنس بمنزلة لا من رجل بخلاف لا رجل في الدار ولا امرأة وان كانت في سياق النفي تفيد العموم لكن لا نصا بل ظاهرا كما ان ما جاءني من رجل نص في الاستغراق بخلاف ما جاءني رجل لجواز ان يقال على سبيل المجاز لا رجل في الدار بل رجلان وما جاءني رجل بل رجلان ولا يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان وما جاءني من رجل بل رجلان لما ان الدال بالتنصيص على الاستغراق هو من المقدرة في هذا وقال في موضع اخر منه واعلم ان النكرة انما وقعت في سياق النفي والنهي والاستفهام استغرقت الجنس ظاهرا سواء كانت مفردة او مثناة او مجموعة على ما ذكرنا في حذف المرفق ويحتمل ان لا يكون للاستغراق نحو ما جاءني رجل واحد بل رجلان او بل رجال وما جاءني رجلان بل رجال وهل جاءك رجال بل اخوك مع الاطلاق فانه يحتمل ان لا يكون للاستغراق لكن احتمال الامرين جميعا ليس على حد السواء بل الاول ظاهر في الاستغراق بحمل لفظه وانما دخل على تلك النكرة من فيه الاستغراق نصا نحو ما جاءني من رجل ولهذا كان لا رجل المتضمن لمعنى من نصا في الاستغراق ومن هذه وان كانت زائدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان اصلها من الابتدائية لما اريد استغراق الجنس ابتدا منه بالجانب المتناهي وهو الاحد وترك الجانب الاعلى الذي لا يتناهى لكونه غير محدود وكانه قيل ما جاءني هذا الجنس من واحد الى ما لا يتناهي

كلام في ان الاستثناء يقتضي العموم

من ثمة تقول اذا قصدت الاستغراق ما جاءني احدا ومن احد انتهى لنا على افادة ما ادعى الشهيد الثاني من وضعه كونه للعموم التبادر وهو من اقوى دلائل الحقيقة وصحة الاستثناء وهو من دلائل العموم لانه اخراج لما لولاه لدخل وصحة التكذيب بقولنا ما اكلت شيئا لمن قال اكلت شيئا ولولا كون الاول للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وافادة لا اله الا الله التوحيد وليس ذلك الا لذلك اعترض على الاول بالمنع من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد حكى عن السبكي والحقيقة القول بان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية فعدها من صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطابقة محل وعلى الثاني بان صحة الاستثناء لا تدل على كون اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه لصح دخوله لا وجب قال في التمهيد يبين ذلك ان قول القائل لغيره الق جماعة من العلماء واضرب فرقة من السفهاء يحسن ان يستثنى كل واحد من العلماء والسفهاء فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجب ان يكون قوله فرقة وجماعة مستغرقا لجميع العلماء والسفهاء وليس هذا قولا لاحد فان قيل يجب على ما قلتموه في الاستثناء صحة دخوله في النكرات قلنا يحسن بغير خلاف استثناء المعرفة من النكرة اذا خصصتها او وصفتها كقولك جاءني قوم الا رجلا فرهنا ادخلت بني هاشم ولا يجوز بغير وصف ولا تخصيص لعدم الفائدة وهذا ذكره ابن السراج في كتاب الاصول انتهى ولا يخفى لو كان ذلك كما فيما يجاز الاستثناء من المفرد المنكر فيما لو جاءني رجل الا زيدا لصلاحية دخوله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون الا معينا في الواقع ضرورة كونه جائيا وان لم يكن معينا عند المخاطب والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعا وقيل على ذلك ايضا ان الاستثناء من الاعداد مع انها ليست للعموم وعلى الثالث بان غاية ما ذكر الدلالة على العموم وهي اعم من الالتزام والمطابقة والكلام في الثاني لا الاول وبه يعترض على الرابع قال الامدي هو وان لم يكن حقيقة في العموم الا انه لا يمتنع ارادته منه فيما لم يرده المتكلم منه لم يكن توحيدا وان اراده كان توحيدا وليس من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل وقال

اهل الادب انه للعموم امكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب الجواب عن الاول ان الائمة الذين اثبتوا العموم يظهر من كلامهم انها موضوعة للعموم قال بعض الاجلة هو ظاهر كثير من الاصوليين واختاره القرافي وايده بصحة الاستثناء على هذه الصيغة اتفاقا وحجيته كما ذكره ان العموم اذا كان مستفادا من نفي الطبيعة لا المنافي الاستثناء الا على تقدير كونه منقطعا وذلك واضح والاصل فيه الاتصال قلت ويؤيده انه لو كان بالالتزام لكان هنا انتقالان والمحقق انتقال واحد ومع هذا فقد وقع الاعتراض عليه من اشكال فتدبر قال المحقق جمال الدين الخوانساري في الجواب عن هذا الاعتراض نفي الفرد المنتشر ونفي الطبيعة من حيث هي قد يكون بنفيها كلية وقد يكون بنفيها في الجملة والمتبادر من النكرة في سياق النفي هو الاول وهو العموم فلا محل فيه من العموم انتهى وعن الثاني بان الظاهر ان الاستثناء يشترط فيه وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكى عن اهل اللغة انهم قالوا انه اخراج جزء من الكل وقد يقال بانه على هذا لا يجوز الاستثناء من النكرة المنفية بناء على الاعتراض الاول وفيه ان جوازه دليل على فساده والوضع للعموم فتدبر والاستثناء من الاعداد ممنوع عند البصريين وفيه ان جوازه دليل على فساده والوضع للعموم فتم والاستثناء من الاعداد ممنوع منه عند البصريين كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره على ما حكي قال الا ان يكون العدد فيما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز وكذا يمنع من جوازه الاستثناء على طريق الاتصال من جميع القلة قال الرازي لانه يجوز الاستثناء من اي عدد شاء من جميع القلة مثلا لا يجوز كلت رغيفا الا الف رغيف ويجوز الاستثناء من العموم اي عدد شاء من جميع العلة مثلا لا يجوز كلت رغيفا وعلى تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المذكور وقولنا ان الاستثناء من دلائل الحقيقة فيما انما يكون هناك عدد وجمع وله في سياق تحقيق المسئلة انتهى وعن الثالث بما تقدم واما ما اختلف فيه النحاة فالظاهر انه للعموم المتبادر وصحة الاستثناء وبالجملة حرف السلب اذا دخل على النكرة سواء كانت اسما نحو لا رجل او فعلا بصيغة النفي نحو لا يستوي او بصيغة النهي نحو لا تضرب كان استناد العموم بلا اشكال والنزاع في انه بالمطابقة

بالمطابقة او بالالتزام قليل الفائدة وما انجر الكلام الى ان الفعل في سياق النهي والنفي للعموم لانه نكرة بتضمنه فيا لمصدر ان يتحقق كونه نكرة فنقول ادعى العضدي اتفاق النحاة عليه قال ولذلك يوصف بها النكرة دون المعرفة فان قلت فما منع بجعل الاسمية من كون الجملة الفعلية نكرة لانها كالتعريف من خواص الاسم ومن عوارض الذات واجاب من التعليل بتوصيفها بالنكرة بان ذلك لمناسبتها من حيث يجري تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه ومما قاله بعض في الاستدلال على انها نكرة من انها حكم والاحكام من النكرات لان الحكم شيء على الغير يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا للغى الكلام نحو السماء فوقنا بان النكرة في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات مشار بها الى الخارج سلمنا ان كون الشيء مجهولا نكرة لكن نقول ان المنكر ليس نفس الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة الى المحكوم عليه فان المجهول في جاءني زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكيرهما لم يجز جاءني زيد العالم واما نحن وجوازه مقطوع به فكيف يجوز الحكم بتنكيرها بحيث اذا وقعت في سياق النفي افادت العموم قلت تنكيرها ليس باعتبار نفس الحكمة كما حكي عن ظاهر عباراتهم بل باعتبار الفرد الذي يسبك منها كما عن المحققين التجئين الى التنكير والتزيين من خواص الاسم وذلك المفرد هو المصدر المأخوذ من المسند الواقع في تلك الجملة وذلك في مثل لا تضرب الضرب وسيلة اعلم انه اختلف الاصولية في ان ترك الاستفصال في جواب حكاية الحال مع قيام الاحتمال هل يدل على العموم في المقال قال الشهيد الثاني ره واصل الكلام والقاعدة للشافعي وروي عنه كلام اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الحال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وللاصوليين في ذلك قولان كالعبارتين واختلف اصحابه فقيل ان له في ذلك قولين والاكثر على الجمع بينهما وان له قولا واحدا مفصلا فقال بعضهم ان الاحتمال المرجح لا يوثر وانما يوثر الراجح والمساوي ح فالاحتمال ان كان في محل الحكم وليس في دليله فلا يقدح كحديث غيلان وهو مراده بالكلام الاول وان كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني انتهى ونقل هذا الجمع في نهاية السئول عن القرافي قال بعض الاجلة

ترك الاستفصال يفيد العموم ولا كذلك قضايا الاحوال

/

بعد الاشارة الى النقلين عن الشافعي له والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد في الاول هو ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثاني قلت صح الفرق بينهما الشهيد في قواعده حيث قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظ وحكم من النبي صلى الله عليه وآله بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية السؤال كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه صلى الله عليه وآله واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى مجرد فعله صلى الله عليه وآله او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك وقوعه على جهة متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها قلت ومثل الشهيد الثاني للاول بامثلة احدها سؤال الكثير من الحاج النبي صلى الله عليه وآله عند الحج في التقديم والتاخير فيجيب لا حرج ولم يستفصل عن العمد والسهو والجهل والعلم وثانيها حديث فاطمة بنت حبيش ان النبي صلى الله عليه وآله قال لها وقد ذكرت انها تستحاض ان دم الحيض اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فاغتسلي وصلي ولم يستفصل وثالثها وقائع من اسلم على اكثر من اربع وخيره النبي صلى الله عليه وآله كغيلان بن سلمة وقيس بن الحرث وعروة بن مسعود الثقفي ونوفل ومثل للثاني بامثلة منها حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي صلى الله عليه وآله زادك الله حرصا ولا تعد فان المشي المذكور يحتمل وقوعه كثيرا ويحتمل قليلا فلا يبقى فيه حجة على جواز وقوع المشي في الصلوة مط ومنها ترديد النبي صلى الله عليه وآله ماعزا اربع مرات في اربع مجالس فانه يحتمل ان يكون قد وقع ذلك اتفاقا ويحتمل ان يكون شرطا فيكفي حمله على اقل المراتب ومنها صلوة النبي صلى الله عليه وآله على النجاشي غائبا في بلده فانه يحتمل ان يكون رفع له سريره حتى شاهده كما رفع بيت المقدس ويحتمل ان يكون ذلك خصوصية للنجاشي فلا يتعدى الى غيره فاذا قد عرفت هذا فاعلم ان قضايا الاحوال لا تعم وترك الاستفصال يعم فهنا مقامان الاول في ان قضايا الاحوال لا تعم والظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصوليين ووجهه واضح بل صرح به باحالة السيد ره فيما حكي عنه حيث قال الفعل لا يعم من وجهين اما ان يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان يأخذه صلى الله عليه وآله حتى يدخل مكا من غير ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا او ان يعلم الجهة

مثلا ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديه ولا تخليته ولولا ان الدليل قد دل على تساوي كل من المدعين والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عديناه هذا الحكم الى غيره وكذلك لا يجوز ان يحتج فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره فيلزمه الكفارة بان روى ان رجلا افطر في شهر رمضان فامر بالكفارة لان ذلك قضية في عين لا يدري بعمومها الثاني في ان ترك الاستفصال يعم واختلف فيه الاصوليون فحكى الشهيد الثاني عن جماعة القول به وهو اختياره وهو المحكي عن ظاهر المرتضى ره في الذريعة والشهيد في عدة لما تقدم في كلام الشهيد ويظهر من العلامة في التهذيب كما عن الجنس الكاروالدع قال لاحتمال علمه ع بالحال واجيب بان الاصل العدم وهو ظاهر وقد يقال عليه بانه معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لا يقال السؤال وقع عن القدر المشترك بين المحتملات وقد وقع الجواب عنه من غير استفصال فيلزم منه ع احتمال ان يكون المراد في السؤال احد تلك المحتملات ويكون الجواب عنه مخالف للظاهر مدفوع بالاصل فيتم الجواب لانا نقول اللفظ على العموم ام مخالف للاصل مدفوع به فقد دار الامر بين احد الحذف ورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر فتم جدا وقال العلامة ره في النهاية والاقرب التفصيل فنقول ان علم ع وظن انه ع لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لم يكن فرق وان لم يعلم ذلك ع احكم بالعموم لاحتمال انه ع عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته والتحقيق ان يقال ان لترك الاستفصال ع قساما الاول ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود والسؤال مطلع عليها والحق فيه عدم انتفاء العموم ح والجواب ينصرف الى الجهة الخاصة للواقعة الحقيقية ولا يتناول غيرها كما في الالفية وغيرها ويظهر من التفصيل انه قول جماعة كما حكي الثاني ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسؤل لا يعلم وجهها ووجهها وهو ينقسم الى قسمين احدها ان يكون لها وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال الى ثانيها ان لا يكون كذلك فان كان الاول فقال السيد صدر الدين وبعض الفاضلين ان الجواب

ينزل على ذلك الظاهر لان الظهور قرينة على كون المسؤل عنه هو ذلك الظاهر فلو اراد السائل غيره
لبينه بقرينة ومن المعلوم ان بنى التفهيم والتفاهم على ظواهر الالفاظ وان كان الثاني فلا انه يحمل على
العموم لانه هو المناسب للارشاد وحمله على اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ايضا وجه
ما ذكر الثالث ان سئل عن واقعة دخلت في الوجود وشك في علم المسئول بجهتها وعدمه فقال بعض
العامة بنى باقتضاء العموم حملا على اصالة عدم علم المسئول لان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث
مسبوق بالعدم الاول ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة النصوص وقد تقدم ما قال
عليه ورد بانه لما علم ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة حصل نقض اليقين بانه لا شئ ثابت الا عندهم وهو ثبوت
العلم لهم في الجملة وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان عدمه يقينا لنا ولم ينقض بخصوصه قولنا بعض العلم حصل
لهم ثم ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فيكون النهي عن نقض اليقين بالشك بالنسبة الى
هذا مجملا لا يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه وبعبارة اخرى ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة بما لا شك فيه
وهو يناقض قولنا لا شئ من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشئ
يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية وهو فاسد اما اولا فانه يوجب عدم التمسك باصالة البراءة
واصالة عدم النقل والقرينة وغيرها من الاصول العدمية ولنقضها بنحو هذه القضية الجزئية كما في نظائره و
التزام ذلك بطلانا فتعين توجيهها واما ثانيا فلان مدخول اليقين والشك انما بالنسبة الى كل واحد واحد
من العلوم الا بالنسبة الى كل القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله
فان مثل القضية الجزئية متيقنة الحصول وانما الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما
هو بالشك الحاصل من تعارض ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين
بالشك قيل ولا انا نمنع كون الشك حاصلا لجهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية
ايضا وثانيا ان لفظ الشك واليقين علم في الحديث يشمل جميع الافراد وثالثا ان كل مدلول يستحيل وجوده في
الخارج بدون وجود علته وان كان العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب الوهم وقد يحصل بامر

وعلى

يقيني وعلى اي تقدير بيننا انما تسبب عن شئ يقيني فان بني على ذلك لم يوجد مورد للرواية كما لا يخفى
وقد بقي ليس الغرض بيان ان النهي عن نقض اليقين بالشك مختص بالشك الذي لم يتسبب عن امر يقيني
حتى يرد ما ذكر بل المراد انه هنا حصل يقين يوجب نقض اليقين الحاصل من القضية الكلية فيكون الشك الحاصل
منهيا عنه عن نقض اليقين بل بسبب هذا اليقين فلا ينصرف النهي المذكور اليه فتدبر ومن هنا ظهر
وجه ان كون الشك حاصلا من جهة تلك القضية واما ما اجيب به عن هذه الدعوى فضعيف كما لا يخفى والقول
بالعموم في مثل المفروض محل اشكال ولذا حكم الفاضل التوني هنا بالاجمال كما هو الظاهر من العلامة والامام الرابع
ان سئل عن واقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يخرج اما ان يكون له فرد ظاهر ام لا
فان كان الاول فالظاهر انصراف الجواب اليه ولا يشمل غيره كما صرح به في الوافية وغيرها لما تقدم خلافا للظاهر
حيث اطلقوا القول بافادته العموم ولم يصرح به بعض لانه عام وهو لا يحمل على الفرد الشائع وان كان الثاني فقوله
في الوافية بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شئ يوجب الالغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فتعين
الى الكل وهو معنى العموم قال السيد صدر الدين ان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا انه مقتضاه في
الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا ان نحمله على العموم اذ لنا مثل ان
ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا فيتوقف في التسوية ونحتاط في العمل فان كان المراد بالالفاظ ما يشمل
التوقف لعدم جواز ذم ولا اختياره وهو مختار الرابع لما ذكره انتهى والنزاع بين هذين الجليلين يرجع الى وجه
ارجاع المطلق الى العموم الاستغراقي والبدلي هل هو البرهان العقلي المشار اليه او الفهم العرفي وتحقيق الحق
مقام اخر ولعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي وقع في كلام الشارع ابتداء نحو احل الله البيع
والمطلق الذي وقع في جواب السؤال نحو انا الذي يجب عليه الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في
غير مقام الطلب والحمل على الاتيان باي فرد في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال
في مقام الجواب كما انه يقتضي الحمل على العموم كذا عدمه في مقام الاظهار للحكم الشرعي يقتضيه وكان الفعل
يوجب الصرف الى الغالب في الثاني فكذا يوجب الصرف اليه في الاول ولعل من قال ان ترك الاستفصال

اراد انه لا يكون مجملا كما يقول العلامة ره والامام الا انه ينقلب المطلق فيصير عاما استغراقيا فلحقه احكامه
من عدم الحمل على الفرد الشائع وعدم جواز تخصيصه الى الاقل من النصف فتم تنبيه اعلم انه لا فرق في افادة ترك
الاستفصال العموم بين ما اذا كان المطلق واقعا في السؤال كما تقول هل اكرم الرجل فيقول نعم واللفظ
المشترك كما تقول هل اعطه جونا فيقول نعم والوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال عن المعاني
دليل عقلي على عدم تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليها اذ لو تفاوت لاستفصل لا يقال
لعل المجيب عرف ارادة احد المعاني بخصوصه لانا نقول الاصل عدمه كما في كل مقام يدفع فيه احتمال
وجود القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال حيثما يسئل عن المجمل بطل التمسك بالاصول
لحصول العلم الاجمالي بوجود القرينة لكن هذا بط للقطع بجواز ترك الاستفصال عند السؤال عن
المجمل حيث لا يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات هذا وقد يدعى تنزيل كلام القائلين بدلالة
ترك الاستفصال على العموم على هذا القسم لان دعواها في القسم الاول ليس فيها كثير فائدة كما اشرنا
اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حيث انه يجعل المجمل مبينا وهو من اتم الفوائد ثم د
مسئلة اذا ورد من الشارع امران فلا يخلو اما ان يتضاد متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما
كالامر بالتوجه الى بيت المقدس او لا يتضادا فان كان الاول فيكون الثاني ناسخا للاول
ان علم التأخر والا فالمنسوخ احدهما فليلتمس دليل من الخارج على التعيين وان كان الثاني
فلا يخلو اما ان يتخالفا او يتماثلا فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في النهاية والاحكام
الامدي وكاشف الرموز ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا على الاول نحو صل وصم
نحو صل وبين ما اذا امكن الجمع بينهما مباشرة كالصلوة والصيام او لا نحو الصلوة والزكوة
والوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون احدهما
معطوفا على الاخر اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون مصرحا باللام وكلاهما اولا فان كان
هناك عطف من غير تعريف نحو صل ركعتين وصل ركعتين تأنيا ووجب صلوتان كما في الغرر
والنهاية

والنهاية والمبادي وفي الحج للعضدي والطوسي وغيرها لان الظاهر من العطف المغايرة مع رجحان
التأسيس على التأكيد قال في النهاية لامتناع عطف الشئ على نفسه ولكن الحكم اذا كان هنا
مع تعريفهما نحو صل الركعتين وصل الركعتين او تعريف الاول وتنكير الثاني نحو صل الركعتين و
صل ركعتين واما اذا كان هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين
فاختلف القوم فيه فذهب العلامة في يب وابن زهرة في الغنية والامدي في الاحكام كما عن فخر
الدين الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء العطف المغايرة واولوية التأسيس على
التأكيد ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح لها لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو
الاصل على انه على الاول ان يكون المعهود غير المتقدم كما يحتمله فالاصل بقاء ظاهر العطف على
حاله وتوقف المحقق والعضدي والطوسي كما عن ابي الحسين البصري قالوا لان العطف مع رجحان
التأسيس وقع في مقابلة التعريف والعادة المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب
الوقف والاظهر عندي كما هو الظاهر من السيد عميد الدين وغيره عدم التغاير لرجحان كون اللام للعهد
ليبقى ظهوره وعدم الفائدة في التعريف لولا عدم المغايرة اذ فهم الماهية من حدود لا صالة مرتبة التي
من التنكير واحتمال كونه المعهود غير ما تقدم مدفوع بالاصل قال السيد المشار اليه ولان الكلام في
الامرين لا في الاوامر ولا يعارض ما ذكرناه ما ذكروه لان ما ذكروه او دعي انه منع الشهيد الثاني
في الروض وحاشية الروضة من اقتضاء العطف المغايرة فانه قال في جلة كلامه المنع من اختصاص
العطف بلزوم المغايرة فان من انواع العطف عطف الشئ على مرادفه كما ذكره ابن هشام في
المغني وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله تعالى انما اشكو
بثي وحزني الى الله وقوله لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله ليليني منكم ذوو الاحلام والنهى وقول
الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في شرح الالفية وهو كثير وكذا قال الدماميني وزعم بعض اهل
البيان ان التطويل لا لفائدة من طرق التعبير عن المراد بما لا يقبل وعني بالتطويل ان يزيد في بناء

لا يتعين للزيادة واعترض بان ذكر الشي مرتين فيه فائدة التاكيد وقد قال النحاة ان الشي لا يعطف على نفسه تاكيدا وعدم تعيين الزيادة ولا ينفعها والفائدة التاكيدية معتبرة في باب الاطناب انتهى وقد قيل ما ذكره لا يخلو من اشكال اذ لا ريب في ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة وصرح نجم الائمة وغيره بان ذلك التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود فيه هو المتبوع وانما ياتي به اما لبيان المنسوب اليه مثلا كما هو المنسوب اليه في الحقيقة لا غير واما لبيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خاص بالاخص ما قال ولانا ما ذكره الشهيد الثاني من الاشكال في اثبات استعمال العطف فيما لم يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجازه عدم ظهوره في حقيقته واما غاية عطف الشي على مرادفه فهو ليس عطف المكرر على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا يلزم كثرة الثاني ولولا نحو التاكيد في المقام عرفا كان الدائم التعدد بالمغايرة حتى ما علم الاتحاد في النهاية لما ذكره حجة فخر الدين وهي التي اعتمد عليها فيه قال وفيه نظر لان الواو يحتمل ان يكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد ورده السيد عميد الدين بان احتمال كون الواو للابتداء كما ذكره مرجوح لكونه موضوعا للعطف دونه ولعدم الفائدة فيه حج وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع حرف العطف بينهما لكن التاكيد يحصل بالمكرر من دون حرف العطف فيكون ما ذكره حج لغوا وهو غير جائز وانظر فان كلامه مشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده مؤكدا والا لما فهم فلا يتوهم منه حجة العطف فان كان مدلول المامور به واحدا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة ولعل احتمال ذكره انظر والاولى هي الواو الحالية المقدرة بان الداخلة على الجملة الاسمية كما صرح به ابن هشام ولا وجه له في هذا المقام لا ريب وان كان الثاني فلا يخ اما ان يمتنع التزايد اما عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء ولا يمتنع وعلى الثاني اما ان يكون الثاني معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين

سواء

سواء كانا معرفين او منكرين او مشاكين بل ولو كانا متعاطفين ام لا واقتضاء العطف التاسيس المغايرة سلم وان لم يعارضه ما هو اقوى منه فان الظاهر من المعنى الاظهر واما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان كان الثاني معطوفا قال القاضي فيما حكى عنه لا يدخل تحت الاول لاجل العطف وتوقف في المعارج كما عن المحصول وعن مالك في باب العطف من التمهيد قال في النهاية الاولى ترك ظاهر العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد وحكى عن ابي علي الفارسي وابن جني انهما قالا ان الحكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده محكوما بذلك الحكم لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد في العام وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة قال في المعارج فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالوقف واختار في النهاية الاول لعدم العموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شي لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول ايضا على ما حكى وان كان الاول من الثاني فالاتحاد دائما كما في المعارج والتمهيد وغيرهما بل في كاشف الرموز انه لا خلاف فيه للتبادر وان كان الثاني نحو صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب العلامة في التهذيب والنهاية في الشهيد وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والطوسي في كاشف المعتمد الى التعدد وان الثاني يفيد غير ما افاده الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار وفخر الدين في المحصول والآمدي في الاحكام وعامة اصحاب الشافعي وفي الاصول انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وحكى عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد وظاهر العلامة في النهاية والعضدي في شرح المختصر وغيرهما التوقف كما عن الآمدي وابي الحسين والاظهر عندي ما عليه الصيرفي لان التكرير كثير في التاكيد ما لم يكثر في التاسيس فيحمل عليه الحاقا للفرد المشكوك بالاعم الاغلب واما كثرة التاسيس فلعله في غير هذه الصورة واما فيها فلا لتحقق المطلب ان غلبة التكرير في التاكيد بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل اذا جاءك زيد فاعطه دينارا او جاءني زيد جاءني زيد ذكرت خالدا كثيرا خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى لم يتبادر منهم سوى

التاكيد ولم يتخيل انه اريد بزيد وخالد في الثاني غير ما اريد به في الاول بل انهم منه التاكيد ولذا قال الحاجبي في الكافية التاكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ الاول مثل جاءني زيد زيد ويجري في الالفاظ كلها انتهى فلو كان حمل اللفظ المكرر على التاكيد خلاف الاصل لما قال التاكيد معنوي وقد يكون لفظيا وهو ما يكون بتكرير اللفظ مع القرينة عليه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفية حصل له القطع القريب الى العلم بان كل مكرر للتاكيد وعلى هذا يكون ان يقال ان المكررات موضوعة وضعا نوعيا للتاكيد فيكون الاصل فيها التاكيد فيه احتج الاولون بوجوه الاول اولوية التاسيس على التاكيد لان الاول موافق الغرض من الوضع اللغات وهو افهام السامع ما ليس عنده مع كونه اكثر فيلحق به الظن وكذا كل التاكيد ولذا ادعى الشهيد الثاني الاتفاق على كونه خلاف الاصل الثاني ان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا والاصل الحقيقة فيلزم التاسيس الثالث ان الامر يقتضي الوجوب فالامر الثاني اما ان يوجب شيئا غير الاول او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم تخلف المدلول عن علته او اهمال اللفظ وهو محال واما الثاني فلانه يلزم تحصيل الحاصل وهو كما ترى الاولى وهو المطلوب الرابع ان الامر الثاني قبل تعقيبه بالامر الاول كان للوجوب فكذا بعده عملا بالاستصحاب والجواب عن الاول بما عرفته على انه لو كان رجحان التاسيس مستندا الى مجرد اشتماله على الفائدة من غير التفات الى الغلبة لكان التاكيد ايضا راجحا لاشتماله على فوائد قررت في محالها بل يكون فائدة التاكيد اولى قال العلامة في النهاية وفائدة التاسيس وان كانت اولى الا ان اصالة براءة الذمة واستصحاب الحال بعدم الحكم راجح على ضدها وقد يعارضه بما يلزم في التاكيد من مخالفة ظاهر الامر من الوجوب او الندب او المشترك بينهما للقطع بانه ليس ظاهرا في التاكيد واذا تعارض وجه الترجيح بقي التاسيس سالما عما فيه ولا احتياط لاحتمال الوجوب في الواقع وغيابة لا مخالفة لظاهر الامر والاحتياط مما يجب عنده لا ان الاحتياط قد يكون في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية كما اذا قيل للمحدود اجلده اجلده ثمانين مائة مع احتمال الاثنين في الثانية مرة والتحقيق ان الاصل المذكور لا يصح التمسك به في مقام اثبات اولوية

والعدول عن الظاهر وهو الشرط وان لم يكن ... اولى ... الدليل

التاكيد

فيه كلام من انها يقتضي الاصل التاسيس اذا تعارض التاكيد ولم يكن الترجيح

التقريب المذكور جريه في المطابق لا فرق يكون حجة

التاكيد على التاسيس فانها امر لغوي والمطالب اللغوية لا تثبت بالاصول العقلية ثم لو تم وقفنا في ترجيح احد الامرين على الاخر ورود خطاب من الشرع نحى الفروض كان التمسك به متجها بان يقال غاية ما ثبت من هذا الخطاب الوجوب في الجملة لا التكرر لاحتمال التاكيد والاصل عدم التكرر فان الشك في المقام حاصل في نفس التكليف ومن شان التمسك بالبراءة الاصلية دفع الثاني في النهي من كونه مجازا وانا نسلم ان قلنا ان المؤكد يراد منه تقرير ما فهم من الاول على ان يكون مجازا لان اللفظ المؤكد قبل اتيانه مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولا كان هو جزئه لما وضع له بلا ريب فاستعماله في التاكيد سبب استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له وهو المجاز واما اذا قلنا ان التقرير المزبور يستفاد من التكرير بل ما حصل به التكرير فلا مجاز اصلا لان اللفظين قد استعملا في معناهما الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير ولا غير ولذا لا يقال عرفا للتحفظ لذلك انه متجوز وقولنا اني ما ذكرنا الفاضل الباغنوي فانه قال في صورة الحمل على التاكيد لم يلزم استعمال صيغة الامر في غير معناها من الوجوب او الندب او القدر المشترك اذ لا شك ان نريد الثاني في جاءني زيد زيد لم يرد الا على ما يدل عليه الاول ولم يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي هذا وقد قال السيد عميد الدين ان الامر لم يقدم كونه للتاكيد على تقدير صرفها الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب الامتثال بايجاده الامر واما على هذا التقدير فلا لان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمانه المتاخر لزمان الامر الاول لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه المتاخر لزمان الامر الثاني لذلك الفعل وقد يتم عليه ان كان المراد من قوله لان الامر الثاني ان الشارع طلب بعد زمانه او لا وثانيا فم ليس فيه حرف التاني الى الاول لان هنا طلبين لا ربط بينهما وان كان المراد منه ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول وايضا الثاني والثالث فيفهم بالالتزام وليس الامر الثاني كذلك لانه يدل صريحا على ما دل عليه الاول التزاما ففيه ان هذا المقدار من التفاوت لا يتم في جميع التاكيدات اللفظية ولو كان

ولو كان هذا موجبا لعدم التأكيد لانتفى التأكيد اللفظي رأسا وهو خلاف اجماعهم على الظاهر مع انه لا يتم في المتماثلين المتعاقبين اذ ليس بينهما زمان اول وثان عرفا وعن الثالث بانه لو تم لزم ان لا يتحقق تأكيد اصلا كما لا يخفى وهو فاسد جدا والحل انه انما يلزم تحصيل الحاصل لو لم تفد التكرير شيئا على تقدير افادته كما في المعرف وما يمنع العادة من تكريره فان الثاني يفيد ما افاده الاول اجماعا كذا في النهاية وقال السيد عميد الدين ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه بمعنى ان ذلك مع انه مخالف لمذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كونه متعلقا واجبا بمقاصد هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا فلا تختلف وعن الرابع بانا نقول بدايته كما عرفت

ساحث

فصل اعلم ان صيغة افعل وما في معناها يستعمل في معان كثيرة هي الايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والاعتقاد والتمني والانذار والتأديب والتكوين في الالتماس والتفويض والتعجيب والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام ولا بعد في ارجاع بعضها الى البعض وقد اختلف القوم فيما هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول انها حقيقة في الوجوب ومجاز في غيره وهو للعلامة فيه والمنتهى والشيخ في العدة والمحقق وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي والكوفي والبيضاوي والرازي والاصفهاني كما عن الشافعي والغزالي وابي الحسين البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه وهو ظاهر المحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب السمعاني وابي المظفر السمعاني وفخر الدين الرازي بل حكي عن اكثر الفقهاء والمتكلمين بل قيل انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول هو المشهور بين الاصحاب فان تكثرت مقالتهم عباراتهم مختلفة فمنهم من قال الامر للوجوب ومنهم من قال انها للايجاب والفرق بينهما جلي فان معنى كونه للايجاب الدلالة على ان الامر طالب للفعل المامور به ولا يدل على انه على صفة الوجوب وهو غير كونه للايجاب لانه يدل على ان الامر موجب للفعل المامور به ولا يدل على انه على صفة الوجوب فلم ذكرت ان الكل قائلون بقول واحد ثم تمام الكلام يكون ثمرة بين القولين لا سيما بالنسبة الى الاوامر الشرعية

فائدة ما يدل على صيغة افعل

كونه للامر للوجوب

فان معنى كونه للايجاب

سنابحث في التعبير الثاني انها حقيقة في الندب وهو لابي هاشم وابي علي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين فيما حكي منهم وحكي عن الشافعي ايضا الثالث انها حقيقة في الطلب المشترك بينهما وهو للسيد عميد الدين والخطيب القزويني كما عن ابي منصور الماتريدي من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والجويني وجماعة واختاره العلامة في التهذيب والمبادي ولكن صرح بانه في الشرع للوجوب وحكاه عن جمع ممن مضى البدا الشارع الرابع انها حقيقة في الاذن المطلق الجامع للوجوب والندب والاباحة وهو محكي عن بعض الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة في الوجوب شرعا وهو للسيد المرتضى وابن زهرة السادس انها مشتركة بينها مطلقة وهو لصاحب المنتخب والمحصول والتحصيل على ما حكي وهذا المذهب نقله الامدي في منتهى السؤل عن الشيعة السابع انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة منهم الحاجبي الى الشيعة قال بعض اصحابنا هذا القول مما انكره المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة السابقة والارشاد وهو محكي عن بعض التاسع انها مشتركة بين الاولين من الاربعة والارشاد وهو محكي عن قوم وحكي عن الاحكام انه نسبه الى الشيعة العاشر انها مشتركة بين الاولين والاباحة وهو محكي عن جماعة الحادي عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة ولا نعلم وهو محكي عن بعض الثاني عشر انها موضوعة لواحد من الخمسة ولا نعلم وهو محكي عن بعض وحكي الاشعري التردد بينها لكونها مشتركة بينها وقيل لكونه موضوعا لواحد ولا نعلم الثالث عشر انها حقيقة في الاباحة وهو محكي عن الشافعي ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة الرابع عشر انها مشتركة بين الاولين والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن بعض الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكي عن الاشعري السادس عشر ان امر الله تعالى للوجوب وامر النبي اذا ابتدأ به امر المندوب واما امر الموافق لامر الله تعالى فللوجوب وهو محكي عن الابهري

من المالكية السابع عشر الوقف بين الوجوب والندب وهو محكي عن الاشعري والقاضي ابي بكر والامدي والغزالي وحكى الصفي الهندي عن القاضي وامام الحرمين والغزالي التوقف في انها للوجوب او للندب او لهما اشتراكا او للقدر المشترك بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها مشتركة بينهما لفظا احتج الاولون بالكتاب والسنة والتبادر والعقل اما الاول فلايات كثيرة الاولى قوله تعالى في سورة النور فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا كونه مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتب الحذر على المخالفة يؤذن بانه العلة فيه وهذا معنى كون الامر للوجوب الا هذا الثاني قوله تعالى في سورة والمرسلات واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمهم على انهم لا يتشرعون عما امروا به ومخالفتهم لا يعقب الامر لقوله تعالى لا يركعون فانه ليس باق على حقيقته وهي الاخبار فتعين ان يكون للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما حسن الذم الثالث قوله تعالى في سورة الاعراف ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الدلالة انه تعالى ذمه على ترك السجود المامور به بقوله تعالى ما منعك فان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فتعين ان يكون للانكار والتوبيخ ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك الرابعة قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وجه الدلالة انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمامور به هو عاص لقوله تعالى افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جملة من المحققين بان العصيان عبارة عن ترك المامور به بل يحكى العضدي عليه الاجماع الخامسة قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واما الثاني فللاخبار الكثيرة الاول ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الكافي في باب الاشارة عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن بكر بن صالح عن محمد بن سنان عن يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا يونس ملعون من ترك امر الله ان اخذ به لم يتم واني غير مرة فغضب بغضب الحديد والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة الثاني ما رواه رئيس المحدثين الصدوق

فيه

دعوالموفق امين

فيمن لا يحضره الفقيه في باب الصلوة في السفر عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله تعالى يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عليه السلام اوليس قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير فلولا ان صيغة افعل للوجوب لما صح منهما ذلك وما قرره المعصوم هذا الثالث ما رواه ثقة الاسلام عن علي بن محمد عن سهل وعلي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة ورواه في علل الشرائع عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عبد الله بن ميمون عنه عليه السلام في التقريب في الدلالة انه صلى الله عليه وآله نفى الامر مع ثبوت الندبية اتفاقا كما حكاه جماعة ولولا انه للوجوب لما كان للنفي معنى الرابع خبر بريرة وهي كانت جارية لعائشة ولها زوج كان عبدا فلما اعتقتها عائشة وعلمت بالتخيير اختارت مفارقة زوجها فشكى فراقها الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها النبي صلى الله عليه وآله ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه ولولا كون الامر للوجوب لما كان اثبات الشفاعة المندوب منه لها مع نفي الامر تناقضا لان استحباب قبولها يقتضي تحريم الرجوع وعدم الامر يقتضي عدم ندبيته لو كان الامر للندب الخامس ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه وبخ ابا سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه بقوله الم تسمع الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم واما الثالث فللقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال ولولا انه المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك وبعضهم ذلك انه لا يعقل ان يكون عرفا ان الواجب هو ما يذم تاركه ويصح انتفاء للامر المندوب والمباح عن ما هو بدلا وعدم صحة السلب وصحته امارتان للحقيقة والمجاز ولابد الضرورة تشهد بالفرق بينهما اقتضى ذلك

الى ان تنتفى ولا فرق الا كونها الاولى للوجوب والثانية ايضا بعدم كونها للاباحة والتهديد

اما الرابع فلوجهين الاول ان حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم المخالفة وحمله على غيره لا يفيد ذلك فكان الاول اولى عقلا ونقلا لان مناداة بلالة وكان لها طريقان احدهما مقطوع بسلامته والاخر لا مكان الالزام يجب عقله سلوك الاول ولقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك

الثاني ان الوجوب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ كسائر المعاني المحتاج اليها ولا لفظ الا صيغة افعل وفي جميع ما ذكره نظر اما الاية الاولى فلوجوه الاول انا لا نسلم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لاحتمال ان يكون عبارة عن حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب فيحمله على الندب وبالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة الامر او عبارة عن عدم اعتقاد حقيقة او عن تركه استكبارا ومع هذه الاحتمالات فكيف يبقى وثوق الثاني ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كونه لو هو عين النزاع الثالث ان قوله تعالى عن امره مطلق لا يعم جميعا وامره فيكون الدليل اخص من المدعى الرابع ان الضمير في امره محتمل الرجوع لاحتمال رجوعه الى الله تعالى ورجوعه الى رسوله فلا يمكن الحكم بان امر الله والرسول على التعيين للوجوب

الخامس ان الاية الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان صيغة افعل له السادس ان الاية لا دلالة فيها على نفي الاشتراك بين الوجوب والندب بل يحتمله لاحتمال ان يكون كلمة او للتقسيم لا للترديد المحض فاللازم ح اصابة الفتنة لبعض وهو الذي ترك المستحب كما اتفق لادم ع فانه اصابه ما اصابه والعذاب لاخر وهو الذي ترك الواجب السابع ان الاستدلال بها انما يتم لو كان الموصول فاعلا لا يحذر وهو لم لا يجوز ان يكون مفعولا ويتم مقامه فالتهديد على من لا يخالف مخالف الامر واما الثاني فلوجهين الاول انا نمنع كون الذم على ترك المامور به لجواز ان يكون على تكذيب الرسل في التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين او على استكبارهم لانه قيل انها نزلت في ثقيف حين امرهم النبي صلى الله عليه وآله بالصلوة فقالوا لا ننحني فانها مسبة علينا فقال صلى الله عليه وآله لا خير في دين ليس فيه ركوع ولا سجود

الثاني

الثاني ان الصيغة قد تفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر بالركوع كان مقرونا بها واما الثالثة فلوجوه الاول انها دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان الصيغة له الثاني ان غاية ما يستفاد منها ان الامر بشيء كان للوجوب ولا يلزم ان يكون في زمان الشرع كذلك الثالث ان السجود لعله كان مندوبا وانما استحق الذم لاستكباره ولا ريب ان تارك المندوب استكبارا يستحق الذم ويؤيد هذا قوله تعالى ثم ناستكبر وكان من الكافرين الرابع ان الامر بشيء لعله كان مقرونا بما يدل على الوجوب الخامس ان غاية ما دلت عليه ان امره تم له ولا دلالة فيه على ان امر نبينا صلى الله عليه وآله واما الرابعة فلمنع كلية المقدمة الاولى بل المراد من الاية بعض العاصين اذ لو كان المراد الكل لما دخل الجنة الا المعصوم وكان كل عاص خالدا فيها نعوذ بالله منها الا ان يحمل الخلود على الزمان الطويل مطلقا بل ذهب الفاضل في تفسيره وبعض الناس الى انه حقيقة فيه لاستعماله في المنقطع والدائم فالاصل ان يكون موضوعا لما بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ولقوله خالدين فيها ابدا فلو كان حقيقة في غير المنقطع لزم التاكيد والتاسيس اولى الا ان نقول الحمل على التاكيد ليس اولى من التخصيص لفظ من يعص بقوله الخلود الابدي بل هذا اولى لان التخصيص اولى من المجاز وجعل الخلود حقيقة في القدر المشترك بين الزمانين فاسد لان المبادر الزمان الغير المنقطع فلا يكون حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والى هذا ذهب الطبرسي والزمخشري في مجمع البيان والكشاف وهو الذي يلوح من صاحب الصحاح وربما اعترض على المقدمة الاولى بصدق العصيان في فعل المندوب مع عدم العقاب وعلى الثانية بمنع كون العصيان عبارة عن ترك المامور به والامكان في لم تقم وتفعلون ما يؤمرون عقيب قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن الفائدة واما الخامسة فلان الاستدلال به دور كما لا يخفى واما الحديث الاول فلضعفه سندا وقصوره دلالة اما الاول فلاشتماله على سهل بن زياد وقد اختلف فيه اهل الرجال والظاهر ضعفه وعلى بكر بن صالح وضعفه النجاشي وغيره وقال انه كثير التفرد بالغرائب وعلى يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل بن شاذان وابن الغضائري انه كذاب ولعنه الامام في بعض الاحاديث واما الثاني فلاختصاصه بمورده بأن

فلا يتعدى واما الحديث الثاني فلضعفه سندا وقصوره دلالة اما الاول فلان طريقي الى محمد بن مسلم وزرارة مغاير معلوم ثم طريقي الى كل منهما مشترك فاغراض معلوم صحته على ما قيل وهو لا يجديه كما صرح به جدي قدس سره واما الثاني فلما ذكرناه في الحديث الاول واما الحديث الثالث فلعدم دلالته على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظا او معنى ويكون المراد بقوله صلى الله عليه وآله لامرتهم لالزمتهم وامرتهم بالامر الوجوبي والقرينة تعين الامر وشيعة السند به واما الحديث الرابع فلقصور دلالته اذ غاية ما يستفاد منه ان امر النبي صلى الله عليه وآله ولا دلالة فيه ان سائر الاوامر مع عدم وضوح سنده واما الحديث الخامس فلعدم وضوح سنده واما التبادر فللمنع من حصوله من نفس اللفظ لجواز ان يكون باعتبار القرائن قال في الغنية في منع الحجة به لا نم ان كل عبد يستحق الذم على مخالفة امر مولاه لان العبد لو لم يكن عارفا بغرض منفعة مولاه بمخالفة امره او كان النفع فيما امر به يخصه دون سيده لما ذمه احد من العقلاء وانما استحق الذم اذا علم بالعادة او بشاهد الحال كراهة مولاه بمخالفته وانه يستضر بها فيكون ذلك هو الذي لاجله استحق الذم دون مخالفة مجرد الامر انتهى ولجواز ان يكون الذم باعتبار ترك العبد طاعة سيده الثابت وجوبها بالخارج وتركه ما يحتمل كونه واجبا لان دفع الضرر المحتمل لازم عقلا ولانه لو كان علة الذم مجرد ترك الامتثال لما تخلف عنه لامتناع تخلف العلة عن معلولها مع ثبوت التخلف هنا فان السيد لو امر عبده بمعصية ولم يمتثل لما ذمه العقلاء واما الفرق بين السؤال والامر فلا يتعدى منهما الى ان يكون باعتبار الاطلاق والتقييد والاجمال والبيان واما الحجة الرابعة فلعدم نهوض الوجهين دليلا على المدعى اما الاول فلانا نمنع دلالة اللفظ عليه بعد فساده اظهر من ان يبين وان اريد انه مبني على وجوب الاحتياط كليه ولما علم الحال عند وجوبه بعد ورود خطاب من الشرع عقلا لابد من الحمل على الوجوب لاجمال اللفظ ولزوم تحصيل البراءة فقطعه مبني على وجوب الاحتياط كلية واما على الحق من عدم وجوبه ما لم يقطع باشتغال الذمة كما في الفروض قال انا نمنع ان الوجوب احوط قال في الغنية بل هو ضد الاحتياط لانه لا يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها اعتقاد قبح تركه وربما قد يكون هذا الترك وكل ذلك قبيح

لان كل ما لا نامن ان يكون قبيحا يجب تجنبه كونه المامور به غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن فيه قبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه واما الثاني فلمعارضته بان الطلب والندب كالوجوب في الاحتياج اليهما والترجيح يقتضي منهجا بل قيل ان الترجيح مع وضعه الطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل في الخاص حقيقة من دون عكس ولانا نمنع من عدم لفظ يدل عليه لوجود اوجبت والزمت ونحوهما من الفاظ جريانه وافعل انشائي وكون الغرض دفع الحاجة وهو يكون بهما والتحقيق ان يقال ان القائلين بالوجوب ان ارادوا ان معنى افعل الزمت عليك الفعل فان تركته استحققت العقاب على الترك من مرتين الخطاب فهو فاسد جدا وان ارادوا ان معنى الصيغة هو الطلب الخاص وهو الطلب على جهة اللزوم وانه من لوازمه العقاب على الترك فهو حق وبه صرح ابو حامد الاشعري وامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والسلطان والفاضل الشيرواني وجدي قدس سره لنا على ذلك كثير من الادلة السابقة الاول التبادر واحتمال انه من القرائن فاسد بل هو من نفس اللفظ ويكشف عن ذلك انه لو سئل العقلاء عن سبب الذم لاجابوا بترك الامتثال وعللوه به من دون التفات الى امر اخر ولا قرينة بل مجرد ولولم تكن الصيغة للالزام المستلزم للذم على الترك لما حسن ذلك منهم ولا اختصاص لهذا بالمتدينين بل يحكم به من لم يعتقد بدين والشيخ هنا كلام شاف وبيان واف ولا باس بنقله قال وقد ثبت ما قالوه يدل على ذلك انا وجدنا العقلاء باسرهم يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ويوبخونه على ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب لما جاز منهم ذمه على حال لانه ان كان مقتضيا للندب فلا يستحق تاركه الذم وان كان مشتركا احتاج الى بيان المراد فلا يستحق الذم اما ان كان علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس لاحد ان يعلق ذم العقلاء للعبد بقرينة تنضاف الى الامر عقل منها الايجاب فلاجل ذلك ذموه لان ذلك فيه من وجهين احدهما ان العقلاء اذا ذموا علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره حتى انهم اذا استفسروا عن ذلك عتبوا عليه وقالوا لانه خالف امر مولاه الثاني انه لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يذمه الا من عرف تلك القرينة وفي علمنا بذمهم له

وان لم يعلم امرا اخر اكثر من مخالفته الامر دليل على تعليق الذم بذلك حيث ما قلنا ثم قال فان
قيل ما انكرتم على من قال انهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذم العبد اذا خالف سيده وذلك انه اذا
امره بمنافع نفسه فان فوتها يضر به فلا بد ان يكون موجبا عليه واذا امره بمنافع تعود الى العبد لا
يتضرر بفوتها السيد لم يعلم ذلك ولا يذمونه متى خالف قيل له هذا يسقط بالوجهين الذين قدمناهما احدهما
انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره فكان ينبغي على ما اقتضى هذا السؤال ان يعلق الذم بدخول
الضرر على السيد وفوت المنفعة وقد علمنا خلاف ذلك والاخر انهم يذمونه من لا يعلم ان السيد يتضرر بمخالفته
وانه ينتفع بامتثاله فلو كان الامر على ما قيل لما جاز ان يذمه الا من عرف ذلك وقد علمنا خلاف
ذلك على انا لا نعلم ذلك لان السيد قد لا يتضرر بمخالفة عبده ويستحق العبد مع ذلك الذم اذا خالفه
الا ترى ان من قال لغلامه اسقني الماء فلم يسقه وكان هناك غلام اخر فسقاه فان الفعل يذم
العبد وان كان السيد لم يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده فلو كان لما قالوه لما حسن ذلك
على حال وكذلك يذمونه وان خالف منافع ترجع الى العبد الا ترى انه لو قال له اغسل ثيابك وادخل
الحمام وكل الخبز وما اشبه ذلك فلم يفعل يحسن منه ان يؤدبه على ذلك ويذمه فلو كان ذلك
ذلك يجب عليه الا لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا انه اذا خالفه فيما عدده عرف عادة ذلك الضرر
عليه فلاجل ذلك حسن ذمه وذلك انه ان كان الامر على ما قالوه سقط فرقهم بين ذلك بين
منافع تخصه وبين منافع ترجع الى السيد لانهم ادعوا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفة
امر سيده لمنافع تعود اليه وبين منافع ترجع الى العبد وعلى هذا الفرض لا فصل بينهما لان في كلا
الحالين يعود الضرر بالمخالفة على السيد فبطل الفصل ومن سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم انتهى
واما ما قيل من ان ترك الامتثال بنفسه لو كان علة للتقبيح الخ ففساده واضح لانه من عدم من
حيث المخالفة ولنا نيابة الامر لما كان تركه موجبا للترك ما نهى عنه من هو اعلى من سيده وكان
ذلك موجبا للمعصية صار الذم باعتبار ترك اصل الامر وجنسه مستحقا على ان ما ذكره منقوض بما

بالوجوب المعصية تصريحا فانه يمنع من الايجاب ح فهو غالط وان سلم ولجاب بامراض
منقول له هو جوابنا هنا الثاني قوله ثم فليحذر الذين الاية والمناقشات المتقدمة
مدفوعة اما الاولى فلانا نمنع من ان المخالفة عبارة عما ذكر بل هي اما عبارة عن ترك الامتثال
وعدم الاتيان بالمامور به كما هو المتبادر او عبارة من معنى يعم هذا والمعنى الثابت واياما كان
فالاستدلال صحيح كما لا يخفى واما الثانية فلان الامر هنا للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب
الحذر عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما
يحسن عند قيام المقتضي للعذاب والا لكان الحذر عنه سفها ولذا يلام من يحذر عن سقوط
الجدار المحكم البناء ونحو ذلك على الله تعالى بحال واذا ثبت وجوب المقتضي ثبت ان الامر للوجوب
لان المقتضي للعذاب وهو مخالفة الواجب لا المندوب كذا افاد جماعة واورد عليه بالمنع من
انحصار حسن الحذر في قيام المقتضي للعذاب بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ومثله كثير في
الشرعية كاموهم بترك الطهارة من الماء المسخن بالشمس حذرا عن اصابة البرص وكامرهم بترك
الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن اصابة الفقر والحاصل ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب
معلوما او مظنونا ويكون حسنا ومندوبا لو كان محتملا ويمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضي له
كاف في كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب متوقف على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما
ذكر من احتمال العقاب قد يتحقق ولا يجب الحذر كالامثلة المذكورة فمدفوع بان لم يتحقق احتمال
العقاب والا لزم الظلم القبيح عليه تعالى لان العقاب من فعله تعالى ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك
الواجب وفعل المحرم نعم حسن الحذر فيها لاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية بناء على علاقة ذاتية
بينهما والاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتدبر واما الثالثة فلا نسلم ان القائل
بالفصل على ما صرح به بعض المحققين على انا نمنع من اطلاق الامر في الاية الشريفة بل هو عام لان اضافة
المصدر حيث لا عهد تفيد العموم مثل ضرب زيد وشتم عمرو وايضا ذلك صحة الاستثناء فانه يصح

ان يقال فيها فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني كما ذكره جماعة من المحققين
واورد عليهم ان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذ كان المراد منه المعنى المصدري
والامر في الاية الشريفة محمول على ما يطلق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لما تم المطلوب
اذ يصير المعنى ح ان من خالف جميع الاوامر فليحذر ولا يلزم من ذلك الامر بالحذر عمن خالف
امرا واحدا والتحقيق عندي ان هذا العموم ليس لما قالوه حتى يردما اورد وان امكن دفع
الايراد الاخير لانه مبني على ان العام وضع للدلالة على كل فرد لا مجموع الافراد وانطباقه
فتم جدا بل هذا العموم استفيد من جهة مفهوم العلة وذلك لانه تعالى لما رتب العقاب
على نفس المخالفة علم منه ان هذا الوصف علة لذلك الحكم لان تعليق الحكم على الوصف يشعر
بالعلية فيتحقق الحكم في جميع صور وجوب الوصف كما هو قضية مفهوم العلة فيصح
الاستثناء باعتبار هذا العموم المفهوم من تعليق الحكم على الوصف كما يصح الاستثناء من قولنا
اكرم العالم الا زيدا لظهور عدم اختصاص الحكم المذكور لعالم دون اخر فيفيد العموم الا
انه لو فرض بطلان هذا العموم المفهوم لم يبق من التعليق لم يصح الاستثناء فتم قال
بعض المحققين ان هذا العموم مستفاد من الاضافة لا لاجل كونها اضافة المصدر بل لاجل
ان النكرة المضاف للعموم مصدرا كانت ام لا وحكى عن الشيخ البهائي انه قال ان اسم الجنس اذا
استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو في الظاهر للاستغراق احترازا من الاغراء
كلامهم انتهى ثم لو سلمنا عدم العموم فنقول الاطلاق كاف في المطلوب اذ لولا تحقيقه في غير
الوجوب ايضا لم يحسن الذم والتهديد على مخالفة مطلق الامر مضافا الى اصالة عدم
الاشتراك واما الرابعة فلان احتمال المرجع غير قادح بعد عدم الفصل بين امره تعالى وامر رسوله
فان من قال بالوجوب في الاول قال به في الثاني وبالعكس كذا قيل وفيه نظر لوجود المفصل
وهو الامدي المتقدم الى القول بالاشتراك ثم الاولى ان يدفع هذا الفارق المذكور مضافا

الى اصالة عدم النقل وبما يحكى دعوى ان كل امر للوجوب ولله تعالى ورسوله ص
واما الخامسة فلان الظاهر ان المراد بالامر ما صدق عليه صيغة افعل كان على وزن
افعل وشبهه مما قام مقامه في دلالته على الطلب لو ضعها اذ قيد به واما السادسة
فلان احتمال التعذيب مبني على ما تقدم فاسد اما اولا فلانه يلزم ان يكون كل من ترك المستحب مصابا
بالفتنة وهو مقطوع بفساده واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك في معانيه من غير قرينة وهو
ممنوع منه عند اكثر الاصوليين وان جوزه فهم اذ لا قرينة هنا الا كلمة او وهي لا تصلح لذلك لاحتمال
التنويع ولا يمكن ان يقاس ذلك بالامر نعم الوجوب ويلحق امر غيره بامره تعالى باصالة عدم النقل فتدبر واما
السابعة فلان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر في محله فان قلت الفاعل
ضمير والموصول مفعول فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون منكم لواذا قلت
المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم بالحذر عن انفسهم على ان اضمار الفاعل مع وجود
ما يصلح ان يكون فاعلا في الكلام خلاف الاصل وايضا ارجاع الضمير على تقدير اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح
ان يكون فاعلا المفرد الى الجمع غير ملائم الا بتاويل كل واحد وهو تكلف وعلى تقدير تسليم نقول ان
تقديم بلا ما يصلح لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين فان قلت فليكن مفعولا له الى الحذر اولا لمخالفة قلت
اصابة الفتنة ليست علة الحذر لامتناع اجتماعهما معا ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل
الفعل المعلل والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة فان قلت فليكن التقدير كراهة ان تصيبهم
فيصلح ان يكون مفعولا له قلت هذا التقدير غير محتاج اليه وغير نقيال وعلى تقدير اسناد الفعل
الى المفعول يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو وجب الحذر عن مخالفة الامر وجب
الحذر عن نفس مخالفة الامر بالطريق الاولى فتدبر الثالث قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
المناقشات المذكورة مدفوعة اما الاولى فلان ظاهر الاية الشريفة كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب
الذم على مجرد الترك والدليل على التكذيب والاحتمالات البعيدة غير قادحة مع ان الكفار عندنا مكلفون

على الندب لان تارك المندوب لا يصيبه العذاب
فيتعين ان يكون امره تعالى للوجوب

على التفريع كعتابهم على الاصول واما الثانية فلان الاصل عدم القرينة الرابع قوله تعم فلستك
الاية والمناقشات من وجوه اما الاولى فلان الاصل عدم القرينة المراد في الاية اسجدوا كما ذهب به
جملة من المحققين لا المركب من امر واذا ثبت ان صيغة اسجدوا للوجوب فيثبت كان الاصل عدم
القائل بالفصل واما الثانية فلان الاصل عدم النقل واما الثالثة فلانه تعم رتب الذم على مجرد
التوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر ولا مدخل لغيره فيه والا لم يحسن ترتب الذم
الترك واما الرابعة فلان الاصل عدم القرينة واما الخامسة فلان الاصل عدم النقل و
يعضده ما اخرناه الروايات السابقة كما لا يخفى احتج القائلون بانه للندب بوجوه الاول قوله
صم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا
وهو معنى الندب الى الواجب غير مفوض الى اختيارنا الثاني ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال
والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر
اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما قالوه الثالث ان المندوب مأمور به فعله
خير من تركه وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب ولا عكس لان الواجب ما يلام على تركه ولا كذلك المندوب
فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا والجواب عن الاول بضعفه سندا ودلالة اما الاول
فلانه لم ينقل الينا بطريق يعتمد عليه وفيه نظر واما الثاني فلانه صم رد الاتيان به الى استطاعتنا
لا مشيتنا فلا دلالة على مدعى الخصم بل فيه بعض دلالة على ان الامر للوجوب واجيب بزيادة
على ما ذكرناه بوجوه الاول انا نمنع افادة الاجمال وهو في قوة الجزئية فيدل على ان بعض
اوامر الشرع للندب الثاني انا نمنع ما ذكروه لما دل على مدعاهم فان المباح ايضا مردود
الى مشيتنا الثالث انه لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب ولا يلزم منه
كون الصيغة موضوعة له بل البيان يشعر بان الندب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناه الحقيقي
لم يحتج الى البيان لانصرافها اليه وحمله على التأكيد والتوضيح خلاف الاصل وعن الثاني بان النقل

من

عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به في المعالم سلمنا ولكن نمنع من عدم دلالة السؤال
على اللزوم بل يدل عليه دلالة واضحة جلية تحقيق المطلب ان مدلول صيغة افعل الطلب الحتمي
سواء صدرت من عال على جهة الاستعلاء فيكون امرا او من دان فيكون سؤالا ولكن مدلول الامر
استحقاق الذم على الترك عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق الذم جزء من مدلول الصيغة
بل هو لازم خارج له وليس ذلك ايضا من مدلول لفظ الوجوب فانه من لوازمه العرفية وانما
عرف الوجوب باستحقاق الذم على الترك نظرا الى اللازم الذي هو المقصود الاصلي في الاصول في
التعريف باللازم غير عزيز وعن الثالث اولا بانا اثبتنا انه للوجوب وثانيا بان اثبات الوضع
بمثل ما ذكر غلط فان الامور التوقيفية لا يثبت فيها الا بالرجوع الى مظانها والاعتبارات العقلية
لا تصلح للاستنباط ثم عول عليها سبب العجز عن تشخيص مدلول الصيغة فنقول بعد ورود
الخطاب بها ان المقصود اتيانا منها رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه فالاصل عدمه
ولكن نظير من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل هنا فانه قال وتعلق من ذهب
الى ان مطلق الامر يقتضي الندب بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريد الحكيم من حيث كان اقل
فائدة ما لا بد منه من مراتبه والوجوب موقوف على الدليل يبطل بان هذا الترك باطل لانا نقول
لهم من اين علمتم ان لم يكن ترك المامور به حتى قطعتم على الندب الذي هو اقل فائدة فان
قالوا من حيث انه الترك لو لم يكن لبين ذلك المامور به قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال
اعلم كراهة الترك من حيث انه لم يكن كارها لبين ذلك فان قالوا الفرق بينا ان الاصل
في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى بيان ذلك وفيه ليس كل اذا تغيرت حاله وصار مكروها
بل يجب والى الهند بيانه لان البيان لا يتاخر عن حال الخطاب قيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة
وتغير حالها عما كانت عليه في العقل لا بد من تغيير تركها وقد جاء في الاصل العقلي فان الامر
بالصلاة مثلا امر بفعل كان في العقل حرام وورود الامر بها كان يحطه لكن من حيث كان ادخال شقة

على النفس من غير فائدة ولا بد من تغير تركها الذي كان في العقل واجبا وتغيره ينقسم الى ان يكون
مكروها فيكون الفعل واجبا والى ان يكون لا مرادا ولا مكروها فيكون الفعل ندبا والى ان يكون مرادا فيكون
الكلام تغيرا بينه وبين الفعل على ان البيان انما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب على ما
عليه تبيانا سبحانه الله قدم والحكيم لو قال لعبده افعل كذا سبب شخص لما وجب ان يبين له حكم الترك في
وقت الخطاب وهم لا يفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي في تعطيل ما قالوه
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من الاحتمالات انما هي بالنظر الى العقل ولكن الذي يقتضي
التفصيل انه غير الثاني وهو الندب وذلك لان تغير حال الترك انما هو بحسب حال الفعل لتقابلهما
والمعلوم من تغير حال الفعل هو رجحانه في الجملة لا كونه لازما فيتغير حال الترك بتلك النسبة وهو الندب
وبالجملة الاصل كالعام يجب الاقتصار في تخصيصه ودفع اليد عن مقتضاه على القدر المتيقن وفي
المشكوك فيه يجب الرجوع اليه واما ثانيا فلان قوله على ان البيان انه ليس في محله كما لا يخفى وقد تحصل مما
ذكرناه قاعدة كلية وهي انه اذا حصل العلم برجحان شيء في الشريعة وشك في كونه على الوجوب او الندب كان
لا لان الاصل الندب الاصل الندب بل لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه فيكون المآل الندب
بل لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه فيكون المآل الندب ولا فرق في ذلك بين
ان يكون المنشأ في حصول العلم الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان الاستهلال مثلا ويختلفا في
استحبابه ووجوبه واللفظ المجمل كالامر في احكام الائمة مبنيا على ما ذكره صاحب المعالم من ان تجوزهم
استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وبناء على الاشتراك بين
الوجوب والندب لان الرجحان جنس ولا يتقوم في الخارج الا باحد فصليه وهما غير معلومين فيجب التوقف
وان الخطاب قد وقع بالمجمل وسد تحصيل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون الا بالاتيان
الفعل لانا نقول هذا يقتضي رفع اليد عن اصالة البراءة فان ما ذكر جار في كل ما يعول عليها وكلامنا مبني على
حجية اصالة البراءة والقطع بالتكليف على جهة اللزوم ممنوع فانه غير التام ولزوم تحصيل البراءة انما

يكون

بالفصل كذا لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة وتجرد العلم عن خلية الجنس في المعنى لا يقتضي وضعا له
عدم اعتبار القيد معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة وبالجملة التمسك بمثل هذه الاصول في الامور
التوقيفية من الاغاليط الواضحة والخرافات الباردة بانا قد بيناه الدليل على التقييد وعن الرابع
بانه ان قام قرينة على تلك الدعوى فلا اشكال ويكون ذلك من باب عموم المجاز عندنا والا فاصل
الدعوى باطل لا يفي علمنا بصحتها باعتبار دليل منفصل وقرينة غير متصلة من اجماع ونحوه ولو كان
مجاز اللزوم الاتصال في القرينة لانا نمنع لزوم الاتصال في القرينة بناء على جواز تأخير البيان عن
وقت الخطاب سلمنا ولكن نمنع الاجماع كاشف عن القرينة في الجملة وليس هو عين القرينة وعن الخامس
بما تقدم احتج المتوقفون بعدم الدليل على ما يدعيه الخصوم فان العقل لا مدخل له في اللغات والنقل
الشكل التواتر غير موجود لان العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه ممن يبحث ويجتهد ولو كان
لما اختلفوا والاحاديث انه سلم لا تفيد لانهم العلم والمسألة علمية والجواب ان الاستدلال بالاوامر طرق
لا ينحصر بل بما يفضي الى العلم وقد بينا ذلك وكون المسألة علمية ثم ان المسائل اللغوية يكتفي فيها
بالظنون واعلم ان جماعة من المحققين كالسيد بن المرتضى وابن زهرة والشيخ والعلامة والشيخ البهائي
حكى رد والحاجبي والعضدي دعوى الاجماع على ان الامر في الشريعة للوجوب قال الاول الصحابة تحمل كل امر
ورد في القران والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم
على صاحبه امرا من الله تعالى او من الرسول صم لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف
بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم
ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا فلم
يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم
وخرجوا عما تقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون
في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا ظاهر

ظواهر هذه الالفاظ الاعلى ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع
اصحابنا حجة وقال الثاني صيد المتصرح بان الامر في الشريعة للوجوب والدليل على ذلك اجماع الامامية
وقال الثالث ويدل على صحة ما ذهبنا اليه رجوع المسلمين من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا هذا في
وجوب الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر رسوله صلى الله عليه وآله فلولا انهما يقتضيان الايجاب
والا لم يجب ذلك وكان للمحتج عليهم ان يقول واي شيء في ذلك مما يقتضي الايجاب والامر لا يقتضي الايجاب
وفي علمنا باجماعهم على ذلك دليل على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بقرينة
الزمتهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان يوردها ولم نرهم احتجوا بمجرد اوامر الله
تعالى واوامر رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرها على حال وقال الرابع ولان الصحابة تمسكوا بالامر على الوجوب ولم يظهر
انكار فكان اجماعا وذلك كما في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله عليه السلام فليغسله وقوله عليه السلام فليقضها
وقال الخامس صيغة افعل وما بمعناه حقيقة في الايجاب لا في الندب لشيوع احتجاج السلف على طلبتها
من غير نكير وقال السادس المتبادر منه ظاهر الوجوب لما مر من الادلة ومنها الاخبار الدالة عليه من
استقراء تلك الاخبار واتفاق العلماء والمتاخرين في الاعصار والامصار الا من شذ ممن ظهر تزهده
وقال السابع لنا شيوع الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعا متكررا من غير نكير كالعمل بالاخبار
ونحوه قال العضدي والطوسي ره **تنبيهات** الاول اعلم انه يظهر من جماعة من اصحابنا رض كالمحقق
الشيخ حسن في المعالم والفاضل المسبزواري في الذخيرة واستاد الكل آقا حسين الخونساري في شرح الدروس
والمحدث الكاشاني في المعتصم ان الامر اذا اطلق في اخبار الائمة عليهم السلام مجردا عن القرينة يكون مجملا ولا يمكن
حمله على الوجوب فعلى ذلك لشيوع استعمالها في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام في الندب بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي وقد يحتج وجه **الاول** ان شيوع
الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال
بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مطردا ثم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد

واصحوا بهم

ما ذكر

ما ذكر وكان مراد الجماعة هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال **الثاني** ان الاطلاع على
هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة عنهم عليهم السلام واما كل واحد من الرواة لم
يكن مثلهم في الاطلاع على الغلبة الناشية من تلفيق جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان الاقدم
عندهم الحمل على الوجوب ولا يبعد فهم الراوي لانه المخاطب دون غيره **الثالث** المنع من ان الغلبة تمنع من
الحمل على الحقيقة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص مع اتفاق الكل على
الظن حتى هؤلاء الجماعة على وجوب حمله على العموم ان تجرد عن القرينة بل قد حكي التنصيص من جماعة
من اهل اللغة على ان اكثر اللغات مجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة **الرابع** ان حمل
اكثر الاخبار على المجاز لا يلزم منه كثرته في عرف الائمة فان الحمل فيها قد يكون باعتبار القرينة على كونه مرادا
وقد يكون باعتبار ضعف الرواية عن الحجية فيحمل عليه لان التاويل اولى من الطرح وهذا لا يستلزم المجازية
في الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان سلمناها فنمنع ان الغلبة الظنية تعارض اصالة الحقيقة **الخامس**
ان تتبع الاخبار يكشف عن بناء الائمة على الوجوب مثل قول الصادق عليه السلام لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوا
وقوله ذروني ما تركتكم وما امرتكم فافعلوا **السادس** ~~اختلف الاصوليون في الامر الوارد عقيب الحظر~~
~~مذهب جماعة الى انه كالامر المبتدا~~ اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتاخرين على عدم التفريق بين امر النبي صلى الله عليه وآله
وبين الائمة في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام في الحمل على الوجوب **الثاني** اختلف الاصوليون في الامر الوارد
عقيب الحظر فذهب جماعة الى انه كالامر المبتدا فان كان للوجوب فمثله والا فلا منهم الشيخ
السيد ابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد الثاني ره والبيضاوي كما عن ابي اسحاق الرازي والقاضي
ابي الطيب وابي المظفر السمعاني والفخر الرازي بل نسب الى المحققين وذهب الحاجبي كالشافعي الى انه
للاباحة وحكاه جماعة كالسيد والشيخ والعضدي عن الاكثر وذهب بعض الى انها للندب وتوقف امام
الحرمين فلم يحكم بشيء على ما حكي حجة الاولين وجوه **الاول** ان المقتضي موجود وهو الامر الموضوع
للوجوب كما بيناه الا باحتمال الاباحة وهو لا يصلح مانعا وينفي التضاد ويدفع الاستبعاد هو فرض التصريح بالوجوب

في الاخبار المروية عنهم

والمراد من مقصود اذ لم يرد الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح له لجواز الاستعمال الى ... الا الوجوب

سبق الحظر **الثاني** ان السيد اذا قال لعبده اخرج من الحبس الى المكتب افاد الوجوب مع وروده
بعد الحظر **الثالث** ان امر الحائض والنفساء بالعبادات للوجوب مع انه بعد الحظر **الرابع** ان الحظر
العقلي اكد من السمعي فاذا ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب فان العبادة قبل ورود الشرع بها
محرمة فاذا ورد بها امر كان للوجوب فكذا الامر الوارد بعد الحظر الشرعي بالطريق الاولى حجة الاخرين
وجوه **الاول** كثرة استعماله في الكتاب والسنة في الاباحة قال الله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا واذا
طعمتم فانتشروا ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن فالان باشروهن فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقال النبي صلى الله عليه وآله
فيما روي كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
الى غير ذلك ولا يعارض ما ذكر بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لان الامر فيه للوجوب وقوله
صلى الله عليه وآله اذا ادبرت الحيضة فاغتسلي لان مثل هذا نادر والنادر لا يعارض الغالب **الثاني** ان المتبادر
منه عرفا الاباحة وبما يجاب عن الادلة السابقة اما الاول فللمنع من قيام المقتضي واما الثاني فلان
المفهوم الاباحة ان فرض انتفاء القرائن والا فلا نزاع واما الثالث فلانه قد ثبت بالدليل ودفع
الظواهر بالادلة القاطعة غير عزيز واما الرابع فلانا نفرق عرفا والتحقيق ان يقال ان الصيغة
موضوعة للوجوب فالاصل حملها عليه حيثما تطلق مجردة عن القرائن سواء وردت بعد الحظر ولا
ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة لما عرفت ولا الاستعمال فيها احيانا يقتضيها كلية لمعارضته
بالاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت كثرة الاستعمال في الاباحة يشكل التمسك بالاصل مع على ما ذهب اليه
جماعة في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح من التوقف بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل
على المجاز الغالب يجب الحمل على الاباحة ولهذا مال الاكثر الى الاباحة قال واحتمال الاباحة ابرع نظير
واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة فلا اشكال وقد عول على هذا الاصل
كثير من المحققين كالشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة والبيضاوي وغيرهم وذلك اما لترجيح الاصل
على الظن او لمنع الغلبة وبالجملة اذا لم تظهر قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال

والا

انما يكون سبب القطع بالتكليف على جهة اللزوم وحصول الشك في المكلف بملاحظة الاعلى القول بالاحتياط
مطلقا وكذا الكلام فيما اذا علم برجحانه امر وشك في انه على الكراهة والحرمة فيحكم بالكراهة اخذا بالاقل
بانه للاباحة يكون الاقل المراتب فيكون يقينية وجوابه يعرف مما سبق ولعل حجة المفصلين ما ثبت
وامر النبي صلى الله عليه وآله الذي يبتدئ به يعني فيه ان الاول للوجوب والثاني للندب الاخذ بدليل القائلين بالوجوب
والندب من الايات وقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم الخ ولاصالة عدم النقل مسلما لولا الدليل وهو هنا موجود
ما قدمناه من عدم تعرض الرواية شاهد للنقل بالندب فيبقى الاصل المتقدم سليما عن المعارض بعد
تعرض الايات المتقدمة دليلا على النقل بالوجوب احتج القائلون بالاشتراك اللفظي بان استعمال الصيغة
في القواعد انها حقيقة فيهما لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وقالوا في الثانية ولنا قلنا ان مطلق الامر في وضع اللغة
لا يحمل على وجوب ولا ندب الا بدليل لانه اذا ثبت انه كان امرا لارادة المامور به فارادة الحكيم تدل على
انه صفة زائدة على حسنه ولذلك مما يستحق به المدح والثواب وهذا قدر مشترك بين الواجب والندب معا فلا
والحال هذا القطع على احدهما الا بدليل وجوابه الاول المنع فان الاصل في الاستعمال الحقيقة بل الحكم بكونه
مجازا في غير المعنى الوجوبي لا ثبوت كونه حقيقة فيه والاولوية المجاز على الاشتراك وعدم ثبوت لوازم الاشتراك
اللفظي ولا المعنوي وجوابه الثاني ان الامر عبارة عن ارادة المامور به على جهة اللزوم لا مطلقا لما بيناه احتج
القائلون بالاشتراك المعنوي بوجوه الاول استعماله في المعاني التي ادعوا كونها موضوعا لا مرجح بينها والاصل
عدم الاشتراك والمجاز فتعين ان يكون للقدر المشترك بينها والطلب والجواب منه الثاني تبادر المطلوب عند
الاطلاق ورد بالاحتياط بابطال الاشتراك فضلا عن التبادر منه ولنا عرف اللغة واهل الاصول الامر بانه
طلب الفعل على سبيل الاستعلاء لما عرفوا الثالث ان كون الطلب ما هو قدر في مفهوم الصيغة لا ينفي
وتقييده بالفعل من غير دليل لا يصح ما استدل به الخصوم ضعيف واحتمال الخروج مدفوع بالاصل
الرابع كثرة ورود الامر في الاحاديث متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب نصب قرينة
في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك الخامس ان اهل اللغة قالوا الامر قد يكون

الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة والسؤال
لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر الجواب عن الاول اولاً بان المجاز قد يصار اليه للدليل وقد
بيناه وثانياً بالمنع من ان الاشتراك المعنوي لا يلزم منه المجاز فيه اكثر كما صرح به السيد عميد الدين
وصاحب المعالم لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز لعدم وضعه لها بالخصوص والاستعمال
فيه استعمال في غير ما وضع له لا يقال لا نم الاكثرية لان استعماله في القدر المشترك على تقدير وضعه له حقيقة
مجازاً ايضاً لانا نقول الاستعمال في القدر المشترك ان وقع ففي غاية الندرة كما صرح به في المعالم فان
قيل هذا اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز لازم على تقدير الاول
كان بالترجيح لو لم يقم عليها الدليل احق لانه دفعناً انما يتم لو حصل المفسدة في وضعه لاحدهما الصلاحية للتجوز في
الآخر واما لو حصلها المحضا بطريق استعماله في خلاف الاخر في التجوز نقلا الظهور ان اللفظ عند وضعه
للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث
الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون بذلك ح فالمراد بلزوم
المجاز في احدهما لو فرض انتفاء حرمتها حقيقة لزومه دائماً والحاصل ان المراد منا اثبات كونه موضوعا
للقدر المشترك الفرار من المجاز يسمى بينهما الا ان ذلك في صورة الاشتراك المعنوي بل الغرض الفرار
من المخالف طريقة الاستعمال فيها لانا نقول لا نم ان مجرد عدم الاحتمال يوجب الترجيح انه لا شاهد عليه
ثم لو ثبت ان الغالب في استعمال المشترك في افراده كونه على جهة الحقيقة كان للترجيح وجه لكن لا
الامر مع بين كونها الاستعمال المتحقق حقيقياً ومجازياً فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقي على المجازي
وكلية ممنوع وترجيحاً لان الغالب في استعمال اللفظ في المعنيين اذا كان بينهما جامع قريب الاشتراك
المعنوي وكون اللفظ موضوعاً له فتم وعن الثالث بالمنع من التبادر بل المتبادر الوجوب كما فصلنا
بتصريح النحاة واهل الاصول ناسد فان ما ذكره مبني على التسامح حتى يشهد بذلك الاختلاف
العظيم في هذه المسئلة مع ذهاب المشهور الى الوجوب وعن الثالث اولاً بانه كالادليل على التفصيل

بالفصل

بلا المجازم

الكصارم

والتسم وم

ولا فلا موقع للبحث عن الاصل واما منع السيد العميدي الدين من اصالة الحمل على الوجوب
في المقام تمسكاً بان غاية ما يثبت من الادلة الدالة على كون الصيغة موضوعة للوجوب
كونها له اذا لم يكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل على وضعها له فيبقى ظن
الغلبة بلا معارض انه لم يكن دليلا على الوضع للاحتمال فيقط شكال اما اولا فلان الظاهر
من المحققين حتى القائلين بالاباحة انها مجاز ثم ربما يشعر كلام العضدي بانها صارت
حقيقة شرعية في الاباحة فانه قال لما علينا غلبة الاباحة في عرف الشرع فيقدم على الوجوب
الذي عليه اللغة وقيل لان الاباحة في عرف الشرع فيقدم على الوجوب الذي عليه اللغة وقد لا
الاباحة هي السابقة الى الفهم لكنه ليس بصريح بل ولا ظاهر في الوصول الى مرتبة فيه اعتراف بانها لم يكن في العرف
للاباحة كما ان الا نم الحمل على الوجوب واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكروه لما تحقق مجاز اذ يمكن ان يقال
لفظ الاسد في قولنا رأيت اسدا في الحمام لم يثبت انه موضوع للحيوان المفترس بل للرجل الشجاع كما قاله يمكن
وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلان وضع اللفظ لمعنى اذا كان كفى ولا فلا كان كذا بعدا
اما العدم ووقوعه او لقلة وقوعه قال بعض المحققين لا معنى لوضع لفظ بشرط ان يكون مع لفظ اخر واما رابعا فلانه
لو لم يكن للوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك ان قيل انه لغيرها والنقل ان قيل انه فيما والمجاز
فيهما معا فالى انه يلزم ان يكون مجاز استعماله في الوجوب مجازا ما استعمال اللفظ الموضوع للاباحة في الوجوب
في الاباحة واعلم ان بعض القائلين بانها بعد الحظر للوجوب الحق بها ما ورد بعد توهم الحظر وما ورد بعد
الكراهة وما ورد بعد توهمها وما ورد بعد الاستيذان واعلم ايضا انه قال في نهاية الاصول القائلون بالاباحة
اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالاباحة لان تقدم الوجوب قرينة ومنهم
من حكم بانه للتحريم كالوارد ابتداء بخلاف الامر بعد التحريم والفرق من وجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم
يقتضي الترك وهو على وفق الاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف
الاصل الثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور به واقتضاه

اي لم يقع نقل ولا لا استعمال اللفظ الموضوع للوجوب

الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع واما القائلون بان الامر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف
عندهم ان النهي بعد الوجوب للتحريم انتهى ولا يخفى ضعف الوجهين والتحقيق ما ذكرناه سابقا **مسئلة** اختلف
الاصوليون في ان الامر المطلق العاري عن القرائن هل يدل على المرة من غير شعور بوحدة ولا تكرار او لا يدل
على احدهما على اقوال **الاول** انه يدل على المرة لا غيرها وهو العلامة والشهيد الثاني وولده والمحقق الثاني
وولده والمحقق البهائي والحاجبي والبيضاوي وجماعة كامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع وابي الحسين البصري
بل نسبه السيد عميد الدين وغيره الى المحققين وحكاه جماعة عن السيد **الثاني** انه للتكرار مدة
العمر بشرط الامكان وانه نزل منزلة ان يقال افعل ابدا بشرط الامكان وهو لابي اسحق الاسفرايني وابي
حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين على ما حكي **الثالث** انه للمرة ولا يحتمل التكرار وهو لجمع
كثير على ما حكي وحكي عن ابي الحسين ايضا وكذا من ظاهر الشافعي **الرابع** الاشتراك بين الوحدة والتكرار
وهو للسيد بن زهرة في الغنية وتوقف قوم على ما حكي واحتج الاولون بوجوه **الاول** انه قد استعمل
شرعا وعرفا تارة واريد منه المرة واخرى واريد به منه التكرار فيجب ان يكون موضوعا للقدر المشترك
بينهما وهو الطلب دفعا للزوم مطارحا للاشتراك والمجاز **الثاني** قبوله عند التقييد **الثالث**
تبادر ذلك فان المتبادر منه طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادة لهذه الصيغة ولم
والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الحقيقة الكلية
كما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة تقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في
كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما تمتثل به هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها معها قال الشيخ في العدة ويحتمل التعلق بالمرة والتكرار والذي
اختاره المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر في الشاهد على ضربين واحدة اذا امر بالفعل يقتضي
الفعل مرة واحدة ولا يفهم من ظاهر الاولى الاخرى ان من قال لغلامه اسقني ماء لا يعقل منه التكرار
مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعد سفيها ولو لا ان ذلك شاهد الحال

الحال

التقييد في تقييد ولا ينافي وثانيا لم يقع تكرار ولا نقض ولو كان للاخص حالة الا لزم الا هم

الحال وبقرينة اقترنت الى الامر دلت على المرة الواحدة وقيل ان ما ذكرنا يقتضيه مفاد القرينة اصلا
ولا يجلس بيانه ثم القرينة تحتاج ان تكون معقولة وليس هناك قرينة تدل على ذلك فان قال القرينة
انه يعلم استحالة تجربة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه لان هذا لا طريق له الى العلم به لانه قد لا يكتفي بتجربة
واحدة ويحتاج في زيادته الى التجديد الامر فلو كان ذلك معقولا بالامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت
ذلك في الاوامر الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم **الرابع** انه لو كان للتكرار لاستغرق كون
كل عبادة ناسخة لما تنفك عنها مع المضادة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب
الاوقات لانه المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فيتعين النسخ **الخامس** انه لو كان له للزم التكليف على
ما لا يطاق لان التكرار على الدوام غير ممكن والتالي باطل **السادس** انه لو كان له او للمرة لما حسن الاستفهام عن الاطلاق
عنها والتالي باطل **السابع** نص اهل اللغة على عدم الفرق بين افعل وافعل الا كون الاول امرا والثاني خبرا ولما
كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني والاول كان بينهما فرق **الثامن** انه لا خلاف بين الفقهاء في انه اذا
امر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها اكثر من واحدة فلو كان للتكرار لوجب القائل عليها
وهو باطل اتفاقا للاجماع ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبما مر واما في الثاني فبالمنع من لزوم التناقض
او التكرار بغير فائدة عند التقييد بالمرة والتكرار ولانه ان قيد بما لا يقتضيه كان تجوزا على التجوز فان الدوا
من المضادة فهذا التبادر نعم ولكنه لا دليل على صحتها بل صحتها مما لا ريب فيه وانا اراد والمنع منها بانه يقبح من
الحكيم صدوره منه بدون ان يقيد بما يقتضيه بمعنى تاكيد وهو غير التكرار البتة سلمنا ولكن نقول ان
ذلك انما يلزم على تقدير كونه موضوعا لاحد الامرين المرة والتكرار واما على تقدير كونه موضوعا
لهما فلا لصيرورة كل منهما قرينة على المراد من المشترك واما في الثالث فيما نذر عليه لا يعاني عليها وما
ذكره الشيخ غير واضح لانا نمنع القرينة في المثال الذي ذكره واضحة واحتمال ارادة التكرار ضعيف عادة
فليس له اعتبار واما في الرابع فبان حمل الامر بالعبادة الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر
بالاولى اولى من جعله ناسخا على انه اخص من المدعى كما لا يخفى واما في الخامس فبان اشتراط

جزام

والا لكان يرفعه واما في السادس فبان حسن الاستفهام لعله للاستظهار ودفع الاحتمال مع انه
لو تم لكان دليلاً على الاشتراك اللفظي والمخلص عنه واما في السابع فبالمنع من ثبوت النقل من اهل
اللغة سلمنا ولكن نمنع من ان يقبل لا بدله على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان صل
المصادر بيه على اضمار التحديد فعلى هذا الوجه النقل من اهل اللغة لكان حجة للخصم عليكم واما
في الثامن فبانا الاجماع منع من التكرار ولولا لكنا نقول به الا ان قالوا الاجماع دل على صحة الوكالة ولو
كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه توكيل في امر ممتنع وبتصحيح الكلام كما في مسئلة فقهية
وهو انه اذا وكل رجلا على طلاق زوجته يكون محمل بتبع الطلقة الاولى ام نفسها الوكالة فان كان
الاول فلا وجه للاستدلال حقا ويحصل الجواب النح ان في تعاليقه عليها ان كان الثاني انحصر الاستدلال
به في معرض القول بالتكرار فقد احتج القائلون بوضعه للمرة بوجوه الاول انا السيد اذا قال لعبده ادخل
الدار فدخل مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما كان ممتثلاً الثاني ان اهل اللغة اشتقوا
من الضرب امثلة ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع ما اشتقوا لا يفيد التكرار فيكون الامر كذلك
الثالث انهم حملوا صيغة الامر على الايقاعات في انه لا يفيد التكرار والجواب عن هذه الحجج بالمنع عن كلما
ادعوه سلمنا ولكنا لا ندل على كون الصيغة موضوعة للمرة على ان يكون جزء لما وضع له ويكون دلالة
الصيغة عليها دلالة تضمنية وهذا هو مناط الفرق بين القول بالمهية والقول بالمرة احتج القائلون
بالتكرار بوجوه الاول ان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي
الترك ولما كان يقتضي النهي التكرار في المناهي فكذلك الامر الثاني ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
يمنع من المنهي دائماً فيلزم التكرار في المامور به الثالث انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة
قطعا الرابع انه فهم من احسن الى فلان الدوام الخامس ان قوله تعم اقتلوا عام لكل شرك
فلزم ان يكون قوله صم عاما لجميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص السادس
قوله عم انا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان المراد فاتوا ما امرتكم به ما استطعتم وهو التكرار

السابع

السابع انه لو لم يفد التكرار لكان الحلف انا ترك الفعل والاول لاحتاج في فعله ثانيا الى دليل
الثامن انه لو لم يقتض التكرار لكان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء التاسع ان اللفظ ليس فيه تعرض
بوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المطلوب او في وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح واما ان لا يقتضي
ايقاعه في شيء من الازمنة وهو باطل بالاجماع العاشر ان في التكرار احتياطا فيجب المصير اليه دفعا للضرر
الحادي عشر انه لو لم يكن للتكرار لم يجز النسخ والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة بداء وهو عليه تعالى
مح والاستثناء من مرة واحدة لا يتحقق الثاني عشر انه سئل عن النبي صلعم لما رواه قد جمع بين صلوتين
بوضوء عام الفتح فالحمل فعلت هذا يا رسول الله صلعم فقال النعم ولولا انه لم يفهم التكرار من قوله تعم اذا قمتم الى
الصلوة لكان السؤال عبثا الثالث عشر ان الصحابة قد تمسكت في تكرار الصلوة والزكوة بقوله تعم اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة الرابع عشر انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على اقرع بن حابس حين قال لرسول الله صلعم احجنا هذا لعامنا
ام للابد والجواب عن الاول اولا بانه قياس في اللغة وهو غير صحيح سلمنا ان يدعى الاستقراء فنحن نمنع ان كلما هو للطلب
فهو للتكرار ومن يدعيه وثانيا بانه مع الفارق فان الانتفاء دائما ممكن بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما
متعذر او متعسر وايضا النهي يقتضي النفي وهو للعموم بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات وهو لا يفيد وايضا ان
العموم يفهم من النهي دون الامر كما قيل وثالثا بالمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه العلامة وحكي عن
السيد وطائفة ورابعا بانه قياس لاصل المتناقضين على الاخر لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك كما قيل
وخامسا بان النهي كنقيض الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر ضده كذا قيل وعن الثاني بالمنع من كون
النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتبع على الامر الذي في ضمنه فان كان دائما فالدوام
فهو لدوام الامر وذلك واضح وعن الثالث بالنقض بما وجب مرة كالحج وبالحل بان مجرد ثبوت التكرار في
شيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هي في نحو العبادتين قطعي اذ لو كان باعتبار الامر
لكان تكرارهما الى اخر سواء لتخالف عنه او نحو شا الماعلم انه من الخارج لا يبقى الغالب في الشرعيات التكرار
فيلحق المشكول فيه به لانا نقول لا نسلم ان الغالب استعمال فيه وثبوت غلبة تكرار اصل المامور به

لا تقتضي علية استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والغلبة الخارجية غير كافية لاثبات
وجوب التكرار الا علي القول بحجية الاستقراء والا وعليه لا يحجيه التكرار اذ الاختلاف في المكررات الشرعية
يمنع ذلك لان الحاق المشكول فيه بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح وقد يقال اذا حصل ظن استقراء التكرار
في الجملة فلا بد من الاتيان به الى ان يحصل القطع بعدم الوجوب على احتمال اولا ان يرتفع ذلك الظن على احد
وعلى اي تقدير فالتكرار لا ذم فتامل وعن الرابع بانه ان كان لقرينة كما يظهر من النهاية فانه قال ان
الامر بحسن العشرة انما كان لوجود السبب وهو اختصاص المامور بحسن عشرته والسبب يدوم
بدوام سببه فلا نزاع والا فهو اول الدعوى وعن الخامس بانه قياس مع انه مع الفارق فان المشركين جمع
معرف وهو للعموم ولا كذلك الامر وعن السادس بالمنع من الدلالة لاحتمال ان يراد منه التحريض على الاتيان
بالمامور به او بيان وجوب الاتيان بما يتمكن منه من اجزائه وان نقص الباقي كما فهمه كثير وعن السابع
بان اطلاق الامر كاف نعم لو قلنا بانه للفور يعني انه قوله افعل بمنزلة افعل الان لزم ذلك ولكن الاحتياج
الى الدليل في ثاني الحال لا نسلم ومنع العرف للتكرار مع ما يكفي يجاب عن الثامن وعن التاسع بانه تما
يب فعله في اي وقت اراد مع اقتضائه اطلاق الامر وعن العاشر بان الاحتياط انما يجب اذا
ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت الا بالاتيان مرة فيرجع في الباقي باصالة البراءة وعن الحادي عشر بالتزام
اللازم فان كل نسخ او استثناء ذلك قرينة على التعميم ونحو لا يمنع منه وعن الثاني عشر بما
من المنع وعن الثالث عشر بالمنع من اجماع الصحابة على التمسك بذلك سلمنا ولكن لعله فهم منه ذلك
بمعونة القرينة لانه الاصل فيهما لانا نعارضه بان الاصل عدم الوضع له وبعبارة اخرى
فهم ذلك لا يقتضي ان يكون مستنداً الى الامر وهو اما الوضع واما القرينة فمع الاحتمال لا يحجيه الاستدلال
على انه لو كان الوضع لزم النقل فانه فرض انه ليس كذلك للتكرار والاصل عدمه وعن الرابع عشر بما قال
في المفاتيح من انه لا يحصل حجة للقائلين بل لاصحاب الاشتراك ولا مرجح لا وليل ايضا الا ان يسلم
ان الاشتباه بالنظر الى اللفظ بل لا بعد ان يكون اعتقاده مما تلا الصوم والصلوة فاراد ازالة

الاشتباه

الاشتباه وبدل على انه ليس للتكرار قول النبي صلعم لو قلت هذا الوجب لان فيه اشعار بكونه الوجوب مستفاد
من قوله لا من لفظه احتج القائلون بالاشتراك بالاستعمال بالمرة والتكرار وبحسن الاستفهام وبالتقييد
بكل منها والجواب عن الاول بالمنع من الدلالة وكذا عن الثالث والثاني لا يتم قال ابن ادريس في السرائر حسن
الاستفهام عند المحققين لا صول الفقه لا يدل على اشتراك الالفاظ بغير خلاف فيما بينهم والاخلاف في انه حسن
قال عندهما يحسن ان يستفهم عن قوله ابجس ام طاهر لا انا نقول هذه لا دلالة في كل الاسلامي الخصم كما
لا يخفى احتج المتوقفون بانه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يكفي لا يفيد العلم والتواتر
غير واقع والا لما وقع الخلاف والجواب بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى كما يفيد الخصم دليل على الوضع
والظن كاف في المسائل اللغوية والحق عندي هو القول الاول للتبادر والمناقشة فيه واهية جدا كالمناقشة
العديدين ويدفع المناقشة السابقة باولوية التاسيس على التاكيد كما صرح به المحققون ولولا التقييد
على الاشتراك والمجاز نمنعا فالى قلة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في ضده والانصاف ان اللفظ
لو كان موضوعا للتكرار لكان التقييد بالمرة تناقضا وكان بمنزلة ان يقول افعل مكررا مرة وكذا
لو كان موضوعا للمرة ونقيضه ما اشرناه سابقا ما ذكره القائلون بالمهية فعلى المختار يكفي في الامتثال
والخروج من عهدة التكليف ايجاد المهية مرة فالمرة منحصرة بيان الامتثال لا من المدلول ولكن
لو كرر فهل يعد ممتثلا ام لا ظاهر العالم وح المختصر للعضدي وشرح الشرح الاول لعكسا بالفرق فان
السيد اذا قال لعبده اضربه فضربه مرات متعددة كان ممتثلا مع وجوب الطبيعة بالضربة الاولى
خلافا للاستاد الكامل في ح س وبعض المحققين تمسكا بانتفاء الطلب بعد المرة الاولى اذ لو بقى فاما
على الوجوب فيلزم منه التكرار وهو باطل او بطريق الندب اذ لا دلالة منه فيلزم استعمال صيغة
حقيقة في الوجوب والندب باستعمال واحد ووجه الاول الامتثال بالمرة والتكرار بحصوله بالزايد
والناقص اذا خير بينهما كما في القصر والاتمام وبمنع الفرق بان مقصد الناسي لزمه ولا يجب الانفصال
على الناقص وربما وجه بان ليس المراد بحصول الامتثال بالتكرار ان التكرار له مدخلية فيه بل المراد

اشتغالنا في الامتثال بالمرة الاولى كما يدعيه القايل بالموضوع للمرة والامر بتعدد الفعل الثاني
ومن بمرات متعددة ان كان في مجالس متعددة فيمنع من صدق الامتثال بل دفعها يقع عاصيا
وان كان في مجلس واحد فنسلم الامتثال ولكن نقول مجموع الضربات يعد في العرف ضربة واحدة ولو
كانت بالنظر الى ملاحظة العقل امور متعددة ولا بعد في تخالف العرف واللغة كما في الوحدة في لا
رجاس ونحوها والتحقيق ان المعتبر في الامتثال هو الوحدة العرفية لا العقلية فاذا حصل الامتثال
واريد التكرار لم يحصل فلا يعتبر الرجوع الى الاصول فتدبره وتدبره والله تعالى العالم بحقايق الامور
تذنيب اعلم ان القائلين بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في تكرر الامر المعلق على شرط نحو ان
كنتم جنبا فاطهروا او على صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بتكررهما فبين من قال به مطلقا
هو المحكي عن جماعة وبين من قال بعدمه وهو الشيخ والمحقق والعلامة وابن زهرة والعلامة في نهايته
والمحقق البهائي والحاجبي والبيضاوي وفخر الدين وغيرهم كما عن السيد المرتضى والقاضي عبد العزيز واكثر
الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء اختلفوا فمنهم من منع التكرار ومنهم من فصل واختلف المفصلون فمنهم من
قال لا يفيدها الا اذا علق على علة تامة ومنهم قال لا الا اذا علق على علة ولو كانت مستنبطة حجة الاولين
وجهان الاول ان كل امر ورد في الكتاب والسنة معلقا عليهما للتكرار ولم يكن ذلك الا لكونه في اللغة
كذلك والا لزم التجوز وهو خلاف الاصل الثاني ان الامر يدوم بدوام الشرط والتعليق على الشرط المكرر يقتضي
دوامه اما المقدمة الاولى فلانا اذا قيل اذا وجد شهر رمضان فصم فهمنا ان الصوم يكون دائما
بدوام الشهر واما المقدمة الثانية فلان الشرط المتكرر بمنزلة الشرط الدائم والجواب عن الاول المنع من
الكلية التي ادعوها فان الامر بالحج قد علق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها اللهم
الا ان يدعي الغلبة في ذلك فيلزم الحاق المشكوك فيه بالغالب ولكن هذا لا يجدي لان الاصل
النقل يرجح المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في التكرار
او على التفكيك لجهة الاستقراء فتدبر وعن الثاني بانه ان اريد من دوام الامر بدوام الشرط انه اذا لم يأت

بالمامور به

بالمامور به حين وجود الشرط انه ~~يأتي بالمامور به حين وجود الشرط~~ يجب عليه الاتيان
ما دام الشرط باقيا فما ذكره مسلم ولكن هذا خارج محل النزاع وان اريد تكرار المامور به ما دام الشرط
باقيا فهو اول النزاع والمثال لا ينافي الحكم فان التكرار فيه ليس من مقتضى الشرط بل لجعل الشارع وجوبه
الى مجموع الشهر ففي الحقيقة المامور به لم يتكرر حجة النافين مطلقا للتكرار وجوه الاول ان الصيغة
مجردة عن التعليق موضوعة لنفس الماهية والاصل عدم حملها عليه حتى يتحقق ما يقتضي نقلها
بالتكرار ومجرد التعليق لا يستلزمه لا عقلا ولا لفظا فانه اعم من قيد الوحدة والتكرار ولا تقييد
بهما وينقسم اليهما فيقال ان جائك فاكرمه مرة او مكررا والعام لا دلالة فيه على شيء خاص بخصوصه
بشيء من الدلالات واذا كان في العرف كذلك فاللغة والشرع كذلك للاصل الثاني انه يصح ان يقال اذا
دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار الثالث ان الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره اجماعا
فكذا الامر بجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرار الرابع عدم تكرر الطلاق بتكرر الدخول في الدار
اذا قيل اذا دخلت الدار فطلق زوجتي واحتج القائلون بالتكرار اذا كان المعلق عليه علة
تامة بامرين الاول لزوم وجود المعلول بعد وجود العلة التامة عقلا او عرفا لا يقال العلل الشرعية
معرفات وليست كالعلل العقلية لانا نقول الاصل فيها ان يكون كالعلل العقلية الا انه لا
يمتنع تخلفها ولذا صار مفهوم العلة حجة الثاني الاجماع وقد حكاه جماعة كالحاجبي والعضدي
والطوسي وفخر الدين فيما حكي عنه قالوا الامر اذا علق على علة تامة وجب تكرره بتكررها اتفاقا
للاجماع على اتباع العلة لا الامر ويجاب عن الاول بانه لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر بتكرر الشرط
بالطريق الاولى لان الشرط لا يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة فانه يجوز ان تخلفها علة
اخرى والتالي باطل فالمقدم مثله ولا يخفى ضعف هذا الجواب فان التكرار في العلة باعتبار ان وجودها
مستلزم لوجود المعلول لانها مؤثرة وذلك منتف في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط
لانه غير مؤثر او اقتضاه انتفاؤه بانتفائه فلا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة اخرى موقوف

بالاصل واجيب عن الثاني بالمنع منه فان الظاهر من كلام الامدي وقوع الخلاف في العلة لانه قال
قال الاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد الماهية ولا يدل على التكرار واذا علق على العلة لا يجب تكرر
المعلول بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر شهد مطلقا كتبهم وقيل يظهر هذا من عبارتي
المنهاج وشرحه وقد يجاب بان هذا لا يقدح في الاجماع لجواز ان يكون المخالف ممن لا يعتد به واحتج
القائلون بالتكرار قياسا بان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية فان من قال لعبده ان كان هذا عالما
فاقتله وان كان جاهلا فاكرمه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وليس ذلك الا لكون الوصفين علتين للغير
لان القبح متحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف وكذا التعليق على الشرط يشعر بالعلية اجيب بانتقاضه بقوله
اذا دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار فانت طالق ورد بان عدم افادة امثال ذلك التكرار مع اشعارها
بالعلية لاجل ان الانسان اذا جعل شيئا علة لم يلزم من تكرر ما جعله علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا ترى انه
اذا قال اعتق سالما لانه اسود وكان له عبيد سود فلا يعتق سواه من العبيد السود واذا لم يتكرر في
صورة التصريح بالعلة لم يتكرر في صورة التنبيه عليها اما اذا علمنا او ظننا ان الشارع جعل شيئا علة للحكم
فانه يلزم من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باتفاق القائلين بالقياس والاصل في الاول عدم جعل الشارع
علة في الطلاق والاولى في الجواب منع حجية القياس والتحقيق عندي ان مجرد التعليق لا يقتضي التكرار
بعض ما ذكره القائلون به الا ان يثبت ما يقتضيه وذلك قد يكون من الخارج وقد يكون من اللفظ الدال
على التعليق نحو كلما جائك زيد فاكرمه لان المفهوم منه عرفا التكرار قال الفيومي في المصباح المنير رحمه
متى يكون شرطا فلا يقتضي التكرار لانه ظرف موقع ان وهي لا تقتضيه او يقال انه ظرف لا يقتضي
التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط قياسا عليه وبه صرح الفراء وغيره فقال اذا قال متى
دخلت كان كذا فمعناه اي وقت وهو على مرة وفرقوا بينه وبين كلما فقالوا كلما تقع على الفعل جاز تكراره
ومتى تقع على الزمان والزمان لا يقتضي التكرار فاذا قال كلما دخلت فمعناه كل دخلة دخلتها وقال بعض العلماء
اذا وقعت في اليمين كانت للتكرار فعلى متى خرجت حنث له كلما خرجت والسماع لا يساعده وقال بعض النحاة

الا زيد

انا نزيد عليها ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما سألتني اجبتك وجب الجواب ولو الف مرة وهو ضعيف
لان القائل لا يفيد غير التوكيد وهو عند بعض النحاة لا يفيد ويقولون في قولهم انما زيد قائم بمنزلة ان الشأن
زيد قائم ومنهم يحتمل العموم كما يحتمل ان زيدا قائم وعند الاكثر ينقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا
انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد انتهى وانما نقلنا كلامه بطوله لحسن سياقه وجودة محصوله وسيلة
اعلم انه اختلف الاصوليون في ان الامر المجرد عن القرائن هل يفيد الفور او لا على اقوال الاول انه لا
يفيد الفور ولا التراخي بل الطلب المشترك بينهما فالاتي بالمامور به ممتثل فورا كان او متراخيا وهو
للعلامة والمحقق والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخوانساري والشيخ البهائي والحاجبي والعضدي
والطوسي والبيضاوي والاصفهاني والتفتازاني كما عن الشافعي واصحابه والامدي واتباع فخر الدين والسيد المرتضى
في الذريعة وفي حاشية جمال الدين انه المشهور بين محققي اصحابنا وفي شرح المبادي لفخر الاسلام انه مذهب اكثر
المحققين وفي منية اللبيب انه مذهب المتأخرين الثاني انه يفيد الفور وهو للشيخ ابي جعفر الطوسي ره
والسكاكي والمحقق في موضع من المعتبر ولكنه رجع في موضع اخر منه وهو المحكي عن ابي الحسين وابي بكر الصيرفي وابي
الحسن الكرخي وابي حامد والحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين وكل من قال بان الامر المطلق
للتكرار ومال اليه بعض المتأخرين من اصحابنا وقال بعض منهم ان اللفظ لا يدل على شيء الا انه يلزم
التعجيل في الامر الخالي عن القرائن قال والدليل لزوم المبادرة الى الفعل فورا ولما فات الامكان بدلها
يتعلق به المخالف الفاعل عرفا مبادرا ومعجلا وغير متهاون ومتكاهل وهذا مما يختلف بحسب اختلاف الامر
والمامور به والفعل المامور به الثالث انه يفيد التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي عن البدخشي
انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة وصرح في جمع الجوامع بوجود القائل به ويظهر هذا
من كلام العلامة في المبادي والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج والاصفهاني والعبري في شرحه
ولكن يظهر من جماعة كالعضدي وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحق فيما حكي عنهم انكار القائل به ولنقل جماعة
كالعلامة والمحقق والاسنوي والامدي فيما حكي النقل بالتراخي في المسوخ الى الجبائيين وابي الحسين البصري

والقاضي ابي بكر وجماعة من الناس فيهم من الاشاعرة بان المراد حينئذ ان التأخير لا وجوبه فالفرق بين
القول بالماهية وهذا القول من حيث المعنى الرابع انه مشترك بين الفور والتراخي وهو اختيار السيد
المرتضى وابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وغيره على ما حكي ولكن الاول
منع بحصول الامتثال بالمبادرة خلافا للثاني فتوقف فيه كتوقفه في اصل المدلول احتج الاولون بوجوه
الاول ان المبادر من الامر حال المصدر في الوجود من غير ملاحظة فور ولا تراخ ثم يجي التراخي كون
للدلالة اللفظ بل لدلالة العقل الثاني ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج وانجاء الشريك على اهله
الوضع والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما الثالث منع التقييد
بكل منهما اتيا بالاصل للاول ولخبره الثاني اثباتا وذلك يجب تساويهما فيما عن ذلك ولما كان مدلول المجرد احد
الماهية في الوجود من غير ملاحظة فور ولا تراخ كان الامر كذلك احتج القائلون بالفور بوجوه الاول التبادر
فان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر السقي العبد من غير عذر عد لانه عاصيا وذلك يعلم من الفور ولولا
افادته الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر والنهي لانه الظاهر من الطلب عند الانصاف كما في الاستفهام
والنداء ولانه لو قال اضطجع فقام مبادرا بالقيام كان المفهوم منه تغيير الامر الاول ولو كان للتخيير لكان الامر كل
قال جمال الدين الخوانساري قال بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عند الانصاف ان لا يكون متعذر في المنازع
الثاني الاجماع الذي حكاه السيد المرتضى وابن زهرة في بحث ان الامر للوجوب ولا يتوهم قصوره عن
افادة تمام المدعى لامكان التتميم بالاصل الثالث ان النهي يفيد الفور فكذا الامر قياسا عليه بجامع
الطلب الرابع ان الامر بالشي نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقائل انت طالق وهي حرة انما يقصد الزمن الحاضر فكل الامر
الحاقا له بالاعم الاغلب السادس انه يجب اعتقاد وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه
احد موجبي الامر قياسا على الامر بجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الامر
يتناوله ولا يدل على اعتقاد وجوبه وانما كان مالا يتناوله الامر انما يحصل بالتبادر والاجماع عليه كما في النهاية على

الفور

السعد بالطريق الاولى السابع الاحتياط فان اليقين بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع كما في النهاية
والمحصول قال في النهاية من توقف في الامتثال بالمبادرة خالف في ذلك اجماع السلف الثامن
قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر للفور لما توجه اليه الذم
التاسع قوله تعالى في سورة آل عمران وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد بالمغفرة سببها اتفاقا كما في
كلام جماعة وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها من فعل الله ثم مستحيل المسارعة اليها فيجب المسارعة
الى سببها لان الامر للوجوب كما تقدم العاشر قوله تعالى في سورة البقرة فاستبقوا الخيرات لان الريب ان فعل
المامور به منها فيجب الاستباق اليه لان الامر وانما يتحقق الاستباق كالمسارعة بفعل المامور به فورا الحادي عشر
الرواية المشهورة عن مولانا الصادق ع اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية تفيد التعقيب
بلا مهلة كالتي للعطف الثاني عشر انه لو لم يكن للفور لجاز التأخير والتالي باطل اما بيان الاول ان
التأخير ان جاز الى غاية معينة في الواقع غير معينة للمامور وغير معينة مطلقا لزم التكليف بالايطاق
هو ولتعجيز وان جاز لا الى غاية فخرج عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان كان الى غاية معينة
بينة وجب من تعجيز ابيانه وليس في اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من الخارج الثاني
انه جوابه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على راي من شرطه فيلزم سقوطه
لان البدل يقوم مقام المبدل فيخرج عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان لم يكن
مشروطا به لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل الثالث
اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ ظاهر ان المراد دلالته على زمان الطلب فهو الاول بالمنع
من تبادر الفور كما صرح به السيد بل التبادر ما يعم واستفادته منا سقي بقرينة المقام لقضاء العادة
بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع في المجرد عن القرينة وقد صرح بما ذكرنا
جمع من المحققين كالشيخ البهائي ره والمحقق الحلي والفاضل المازندراني والحاجبي والعضدي والطوسي
والتفتازاني لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول بل الذم انما هو لتعقل الفور الا ترى انه

يقال حقيقة بانا في الامتثال ولولا الفورية لما فهم ذلك لان قضاء العادة حاكمة بوجوبها وان فرض
انتفاؤها فيمنع العصيان ونوجه العقاب بالمامور به ولذلك ما امر في بالبدار وما علمت ان في التأخير مظنة
ما قاله السكاكي مدفوع بالمنع من فهم التغيير اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت دار فلان فاقعد ثم
واضطجع لم يفهم منه التغيير بل يجب عليه الاتيان بالمامور به في اي جزء من اجزاء الوقت شاء وكان الامر
الثاني مقتضاه ذلك ايضا كان اللازم عليه الاتيان ويؤكد عدم الدلالة على الفور وضعا اختلاف فهم
التأخير في موضع مجي التأخير عند ارادته واحتجاج الاول وهكذا ويقال لا دلالة في ذلك
على عدم الوضع للفور لجواز ان يقال بالوضع لما يسمى في العرف فورا والفورية العرفية تختلف بحسب اختلاف
الامر والمامور به فاذا امر بالتهي فالتأخير ساعة ينفي الفورية ويعد المامور متساهلا واذا امر بالخروج
الى سفر بعيد فالتأخير اسبوعا بل شهرا لا ينفي الفورية ولا يعد متساهلا واذا امر بالحج فالى سنة
فيها الثاني وقد يرد بان الاختلاف المعلوم من الامثلة العرفية مما لا ينسب لو صرح بالفورية فقد يقال
بعض الاجلاء اهل العرف والعقل مع عدم ملاحظة القرائن لا يعدون كل تأخير معصية بل التأخير يجب
عن حالة نفسانية يعبر عنها بالاعراض وهذه الحالة قد تحصل عند اول زمان التكليف بل قد يكون
في المكلف وان لم يوص شي كعبد علمنا من حاله ان المولى لو امره لا يمتثل وانه لم يامره بفعل الصلاة
والدال على هذه الحالة قد يكون فلتات لسانه وصفحات وجهه وقد يكون غيرها مثلا ان يحصل علم
حصول مانع عن الفعل في زمان وهو مع هذا يسامح ويتعرض الى حصول المانع وايضا ليس كلما يتم عندي
الاعلى صحة الفعل اذ كثير ما يرمى التارك للعلي والاسفل بما يجب حضوره للمادة كلبس القفيه
لباس الجندي وضحك الشيخ المجنانه وليس الواجب ما يلحق تاركه الاثم على كل تقدير بل مع العزم على التمام
وعن الثاني الا بوهنه بمصير كثير من المحققين الى ان الامر مطلقا للماهية المطلقة وبما ذكره الشيخ ره الممار له
من قوله بان الامر في الشريعة للفور على تقدير هذا الاجماع اذ يبعد عدم الاطلاع عليه وايضا السيد لم ير اليه
في هذه المسئلة بل نقل الخلاف فيها وايضا ليس المبادر منه عند اهل الشرع الا الماهية ولو كان في الشريعة

حقيقة

في الفور لكان عند اهل الشرع كل ان يبعد تحقق الفور في المتشرعة مع عرف الشارع مضافا الى معارضته
بالاصالة بل عدم النقل وبقلة الامر في الشريعة لغير الفور كما لا يخفى وما ذكر من ظهور قول بعض الافاضل منا انه هذا الاجماع
خبر واحد قد احتف بالقرائن فيفيد القطع وثانيا بان غايتها استفادة من هذا الاجماع مع تسليمه كون الامر في
الشريعة للفور ولم يثبت منه انه في اللغة كذلك لا يقال لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول
هذا حسن لو لم يكن في عرفنا الماهية واما على تقدير ثبوت النقل لا يلزم فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا
في اللغة كعرف الشارع او في عرف الشارع فهي لا تثبت من طريق الاحاد فاللغة كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح
الاخير لوجوه الاول ان عرفنا قطعي وعرف الشارع ظني لانه ثابت من طريق الاحاد الثاني انه من المعلوم
ان الامر في اللغة قد استعمل في الفور والتراخي وقد اعترف به السيد ره والاصل ان يكون للماهية حتى يثبت القائل
عنه ولم يثبت الثالث ان المشهور الى انه في اللغة للماهية والشهرة ان لم تكن حجة فلا اقل من كونها
مرجحة لا يقال الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان اصالة توافق عرف الشارع مع اللغة دليل مثبت
لانها تقتضي ان يكون في اللغة للماهية المقيدة كعرف الشرع وكل اصالة توافق عرفنا مع اللغة لانها دليل
ناف لانها تقتضي ان يكون فيها للماهية المطلقة والمثبت مقدم على النافي الثاني انا قد علمنا النقل في
الجملة فالاصل تاخره لان الاصل تاخر الحادث فيلزم ان يكون النقل في عرفنا الان متاخرا عن عرف الشرع
لانا نقول الوجهان لا يصلحان للترجيح اما الاول فلما قدمناه في بحث تعارض العرفين من اهل اللغة واما
الثاني فلانا لا نسلم جريان اصالة تاخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا حادثا وان كان هذا الثاني
الذي علمنا فيه بكونه موضوعا للماهية متاخرا عن زمان الشرع لاحتمال ان يكون ثابتا من زمان اهل العرف وانما يجري
الاصل المذكور فيما اذا علم بوضع اللفظ في اللغة لمعنى في عرفنا الان بان يكون النقل في عرفنا ثابتا ولكنا
في العرف المتوسط هل هو كاللغة او كعرفنا كما في لفظ الصلوة فانه في اللغة للدعاء وفي عرف المتشرعة للاركان
المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع لاي منهما فان الاصل هنا تاخر الحادث ومرجعه الى اصالة بقاء المعنى اللغوي
حتى يثبت الخروج عنها وانما يثبت بالنسبة الى عرفنا الاخير ولذا كان الاصل مع النافي الحقيقة بالشرعية وان الامر للاكان

فيما نحن فيه فتدبر سلمنا ولكن هذا الاصل معارض باحد الوجوه المرجحة للخبر التي اشرنا اليها
فيبقى الباقي سليما من المعارض ولئن تنزلنا وقلنا ان الاصل المذكور معارض بجميع تلك الوجوه
فاللازم التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد تحصل مما ذكر قاعدة كلية وهي انه اذا ثبت للفظ وضعان فوضعنا
عاميين كانا او خاصين وشككنا في مواقعة اللغة لاي منهما فاللازم التوقف والرجوع الى الاجتهاد وهو غير
محصورة ولكن قد اشرنا الى بعض منها واما اذا كان احدهما عاما يقينيا والاخر خاصا كان فلا ريب في
ترجيح الاول والحكم بتوفيقنا اللغة للعرف العام لا للاصل بل لبعد مخالفة العرف العام مع اللغة وعن الثالث بانه
قياس في اللغة ولا يجوز مع انه مع الفارق لان النهي يقتضي الكف بخلاف الامر وكذلك الامر لما تقدم وعن
الرابع بالمنع مع الفارق فالنهي المقتضي للفور وقد تقدم الفصل في هذا الكلام الان وعن الخامس بما صرح به جماعة
كصاحب المعالم والعضدي وغيرهما من انه قياس في اللغة فلا يصح ويمكن ان يقال ان غرض المستدل انه لما كان
الغالب في الالفاظ الدالة على الزمان الحاضر كان اللازم الحاق المشكوك فيه به وليس هذا من القياس في شيء
بل هو نوع من الاستقراء واما ما قاله بعض الاجلة من انه لا يجوز اثبات اللغات الا بالنقل عطفا او الاستقراء
وليس هذا من شيء منهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة عن تصفح جميع الجزئيات على
شان واحد فيحكم حكما كليا بان الامر كذا وليس ما نحن فيه تقدم العلم بكونه للفور وان كان بعيدا وعلى الكرالة
فضعفه ظاهر بناء على ما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه ملحق بالغالب وعلى هذه القاعدة بناء
كثير من المسائل الاصولية كمسالة تعارض المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى وليس هنا مقام تحقيق
هذه المسالة والانسب في الجواب منع القاعدة على ما ينبغي والحق في الجواب ان يمنع الغلبة المزبورة فان
اللفظ اما اسم وفعل وحرف والاول لا دلالة فيه على الزمان بهيئته اصلا ثم بعض منه وما يدل بمادته
لكنه في غاية القلة وقال الشيخ عبد القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه
يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فمن يستطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال البعض فيما حكي
عنه المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا بالتعا

نعان

قاعدة كلية في انه اذا ثبت للفظ وضعان مختلفان وشك في مواقعة اللغة لاحدهما

زمان ذلك فينبغي ان يكون بالفعل وايضا حكي عن اهل البيان انهم قالوا العدول من الفعلية الى الاسمية
يدل على الدوام بناء على ان الاسمية لا تدل على زمان معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها فلا بد
من نكتة والنكتة المناسبة هو الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض المحققين وهذا
الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على الزمان المعين لا يقال قد اتفق العلماء على ان اطلاق المشتق على الحال
حقيقة واختلفوا في اطلاقه على الماضي وليس ذلك الا للدلالة على الزمان الحاضر قطعا لانا نقول مرادهم
ان المبدأ اذا كان موجودا في حال النطق والاخبار كان ذلك الاطلاق اطلاقا حقيقيا وليس مرادهم
ان اللفظ يدل على الاتصاف بالمبدأ في الحال وكذا الثالث لا يدل على الزمان بهيئته فاما الثاني
فهو وان دل على الزمان بعينه لكنه يدل غالبا على الماضي والمستقبل فانهما اكثر افراده هذا وقد قال
جماعة من المحققين منهم العضدي ان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال اما
مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يعاد الى الحمل على الثاني الا
لدليل بخلاف الاخبار والانشاء فانه لا يجب فيهما الاستقبال ورد بانه ليس المراد من الزمان الحاضر
الان الحاضر الذي لا ينقسم وهو زمان التكلم بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل
حتى يصح في الاخبار والانشاء جميعا والفور وهو اوائل المستقبل داخل فيه ويتوجه ان النهي يدل على الفور
انما قام حجابا هنا البيان فيه لانه ايضا طلب الكف في المستقبل لا شاع تحصيل الحاصل واجيب عنه
بان الحاصل بمعنى محدود في اول الكلام واخره والواقع في هذه الطرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب
دون المطلوب واللازم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبال قطعا فلم يقع
في شيء من اجزاء الزمان الحاضر وعن السادس بانه قياس سلمنا ولكن نمنع من كونه فورية الاعتقاد من مقتضيات
الامر بل هو من لوازم الايمان ولذا يجب في الكفارات وسائر الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب
كل فعلها وعن السابع بالمنع من التعويل عليه في اللغات على انه معارض بمثله الوجه القول بوجوب التراخي
كما عرفته لا يقال ليس المقصود اثبات الوضع بذلك بل بيان ان الاصل فيما علم وجوبه في الجملة وشك في فوريته

لمعنى

وعدمها وتحصيل من جهة الخطاب كان يدل على الوجوب في الجملة ويكون مجملا بالنسبة الى الفورية والتراخي
وهذا المعنى حاصل في محل الفرض وذلك لان الامر اما موضوع للقدر المشترك بينهما بالاشتراك في القدر المشترك او حقيقة
بينهما ولكن غلب استعماله في الفور وغلبة توجب التوقف عند اطلاق اللفظ واما القول بوجوب التراخي
فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع على الامتثال بالفورية فلا يصلح لذلك المعارضة لانا نقول لا نم
توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمامور به اما على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور فانه لو اخل
لسقط عنه التكليف بل يجب عليه المامور به مطلقا وان تراخى الى ما لا نهاية فان البراءة تحصل بالتاخير ايضا
مقتضى الاصل عدم الفورية لانا نشك في تعلق تكليف نفسي التكليف وقد قررنا ان مقتضى الاصل في مقام الشك
في التكليف البراءة واما على مقالة بعض اخر منهم من سقوط التكليف بالتاخير فلان ذلك انما هو فيما اذا علم
بالفورية واما اذا شك فيها وعلم بالتكليف في الجملة فمقتضى الاصل بقاؤه واشتغال الذمة حتى يعلم بالخروج
وليس الا بالاتيان به وان ثبت بقاء التكليف بهذا الاصل فيحصل العلم بالبراءة اليقينية بالتاخير ومع احتمال
الفورية بالاصل كما تقدم على ان القول بالتراخي هو الاوفق بالاحتياط لانه اذا لم يات به في ثاني الحال مع الاهمال لانه
في الاول لم يقطع بالخروج عن التكليف بالمنع منه وذلك لان هذا التكليف قد علم من خطاب مجمل محتمل لمعنيين
احدهما يمنع من الاستصحاب وهو كون المامور به على الفور والثاني لا يمنع منه وهو كونه على التراخي ومثل هذا
يمنع من التمسك بالاستصحاب لانه انما يجري في موضع تحقق حكم من شانه البقاء بنفسه لولا المانع وشك في
طرو المانع فان الاصل عدم المانع ولا كذلك محل الفرض كما لا يخفى فتدبر وعلى اوفقية القول بالتراخي في الاحتياط
بالمنع منه فان المبادرة توجب القطع بخروج المكلف به ولا كذلك الاتيان به في الزمان الثاني فانه
غايته حصول القطع ببراءة الذمة عن التكليف لا الاتيان بالمكلف به لاحتمال ان يكون المكلف به على الفور
ولم يات به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع بالامتثال لا القطع ببراءة الذمة كما لا يخفى وعن الثامن
باحتمال كون الذم لترك السجود لا من حيث في ثاني الحال كما ذكره العلامة او باعتبار استكباره وتجبره وافتخاره على
ادم كما يشعر به قوله تعالى حكاية عنه انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين كما يدل عليه قوله تعالى ا كون الامر

بالسجود

قاعدة كلية في انه اذا شك في الفورية مع العلم بالوجوب في الجملة

للفور مخصوصا اما الدلالة الفاء الجزائية في قوله تعالى فقعوا له ساجدين عليه كما في التهذيب او القرينة
تدل عليه كما في المحصول والمنهاج قال الاصفهاني والقرينة وان كانت خلاف الاصل لكن يصار اليها دفعا
للاشتراك والمجاز ولان ظاهر الامر وهو قوله تعالى فقعوا عامل في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها
على راي البصريين فيكون التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه كما في نهاية السؤل وعن التاسع
اولا بمنع دلالته على وجوب المسارعة الى كل ما هو مامور به فان قوله تعالى الى مغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب
فيجب الاقتصار في مقام الامتثال على فرد ما كما في اعتق رقبة وائتني برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة مما تجب
المسارعة اليها وانها السبب في المغفرة كان اللازم الاقتصار عليها ودفع الزائد بالاصل وقد نص على هذا الاخير
وبعضد هذا ما حكي عن عكرمة من تفسير المغفرة فيها بسببها وليس السبب لها الا التوبة لان فعل المامور به
سبب الثواب لا الغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى
وعن ابي العالية بالهجرة وعن عثمان بالصلوة الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض بالنبي ص وعن بعض بالنصف
الاول وهذا كله يدل على ان الاية الشريفة ليست محمولة على العموم وهو المطلوب ثم روي عن مولانا الامير ع ما يدل
على العموم وهو تفسير المغفرة بالفرائض ويعضده ما عن سعد بن جبير من تفسيرها باداء الطاعات ولكن يجاب عن
الرواية بعدم وضوح السند وقصور الدلالة لاحتمال ان يكون المراد بالفرائض ما ثبت وجوبه بالكتاب فلا نعلم
كل واجب وعن ما روي عن سعيد بعدم صلاحيته لمعارضة ما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم وثانيا بان
غاية ما استفيد منها ان الامر في الاية الشريفة للفور ولا دلالة فيه على انه في اللغة كذلك لان المامور به شرعا سبب المغفرة لا
غيره كذا قيل ولا يمكن دعوى الحاق غيرها بها بالاجماع المركب كما ذكره الابهري وباصالة عدم النقل كما ذكره
صاحب النهاية اما الاول فلوجود القائل بالفصل واما الثاني فلما تقدم وثالثا بان الامر بالمسارعة يجب حمله
على الندب لانها عبارة عن مباشرة في وقت يجوز الاتيان به بعد ذلك الوقت ولذا لا يقال لمن صام رمضان
انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا لما اقتضته المادة وذلك غير جائز كذا
ذكره جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باولى من التجوز

في المادة في غير ما هو الظاهر منها سلمنا التبادر ولكن يجب التوقف فلا دلالة في الاية ع وهو الحق والاولى في الاعتراض ان يقال نمنع من لزوم التنافي بين المادة والصيغة لو حملت على الوجوب فان غاية ما تستفيد من المادة جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجب فيه عقلا تاخيره ومجرد هذا لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف والحج يجب المسارعة اليه مع ان التاخير لا يسقط التكليف به وبالجملة لا مانع من حصول التنافي وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان به في اول الوقت وجوبا وفائدة التوسيع ع ان المكلف لو اخر عن اول الوقت يأتم به ولكن يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار الى هذا بعض المحققين فانه قال في جملة كلام له ان هناك امرين تعلقا بامرين مختلفين احدهما الامر باصل الفعل فانه يدل على طلب الماهية مع قطع النظر عن الفور والتراخي وثانيهما الامر بالمسارعة الى المغفرة المامور بها بغير الامر بالمسارعة فانه يدل على وجوب الفعل في اول الوقت ومن البين ان احد الامرين لا يدل على تقييد الاخر اصلا فضلا عن الطلب يتعلق كل منهما بامر غير ما يتعلق بالاخر وفوت واحد منهما لا يستلزم براءة الذمة عن التكليف بالاخر وعن الخامس بان الاية الشريفة لا يمكن الحمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات فلم يجب الاتيان بها المندوبات وبعض الواجبات اولان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر افراد العام وهو غير جائز وعن الحادي عشر اولا بضعف سند الرواية وثانيا بالمنع من افادة النهي الجزائية الفور وثالثا باخصيته من المدعى للدلالة على وجوب المسارعة الى امر الرسول ولا يمكن دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب فانهم قد تمسكوا به في مواضع عديدة وعن الثاني بان جماعة صرحوا بان النهي الجزائية للفور لان فانه عامل في الان اذا ظرف والعامل فيه خاص بفصلهما من البصريين فضلا عن التداعيين فاقوا اذا امرتكم به وعن الثالث بان القائل بالفصل نادر فتم وعن الوجه الاول من الثاني عشر اولا بالنقض بالوضع على قوله والنذر المطلق وسائر الواجبات الموسعة وثانيا بالمنع من تقدم التكليف بالاتيان وان

لم يكن

لم يكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير واجبا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كذا قال جماعة كصاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن المراغي وثالثا بانه يجوز التاخير الى غاية يغلب معها الظن بالتلف لولم يفعل كعلو السن والمرض الشديد قال الحاجب غاية الجواز ويجب ان يكون تلك الغاية قول المنجم لا يرون لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن واورد عليه بان غلبة الظن ان كانت لامارة تمنع من امارة تقتضي ذلك واما ما قلتم فضطرب اذكم من شاب عوت فجاة وكم من شيخ يعيش مدة فلا يعتبر به لا يستلزم عدم الوجوب في حق من مات فجاة وهو ح وان لم يكن لامارة فيجري مجرى الظن الحاصل من السوداوي ولا عبرة به وردها ودفع الاول بالمنع من حصر الامارة فيما ذكر لحصولها بغير ما العجم وهو كما ترى لان من يموت فجاة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فهي في ساعة لم يتمكن من الاتيان بالمامور به وظهر من هنا ابن ادخس وهو انه قد يحصل الظن بالتفتيش وتسلم بتمكن من الامتثال بعده ولا يخفى ضعف ذلك كله سيما بعد ثبوت الواجب الموسع في الشرع الوجه الثاني منه بالمنع من اللازم على التقديرين وعن الثالث عشر باحتمال ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على ان نفس الطلب تحقق في حال النطق وهذا لا يستلزم فورية الاتيان بالمامور به ولذا يصح ان يقال افعل غدا ولا ناقض لان الطلب فيه حالي والمطلوب استقبالي وهو بعينه ما احتج القائل بالتراخي بان الامر انما يقتضي كون المامور به في وقت وليس للفظ دلالة على تعيين الاوقات وليس بعضها بان يوجب القائم فيه باولى من بعض فينبغي ان يكون مخيرا فيه لانه لو اراد ايقاعه في بعضها المعينة فهي لم يبينه ولعل انه مخير فيه في ذلك كله واجيب عنه بانه لو اراد التخيير في الاوقات كلها وانها متساوية لبينه ولكنه لم يبينه في القطع بالتخيير لم يبين فلا يخفى ضعفه والتحقيق ان المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي تمضي بهذا الدليل فقد تمحض له وان اراد ما تقوله اهل الماهية فصحيح ثم انا الى الان لم نعثر على حجة القول بوجوب التراخي احتج اصحاب الاشتراك اللفظي باستعماله فيهما والاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام مع فقد الامارات عند الاطلاق عن الفور والتراخي وليس ذلك الا الاشتراك اللفظي اذ لو اختص باحدهما او بالقدر المشترك لما

كلام في اصالة الحمل على الحقيقة

فمع البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل فيحكم بان المراد منه الاحتمال الذي يوافق العام مع المجمل في حاله وجهان رجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضي كون المراد من المجمل المعنى الذي يوافقه اذ لو اريد غيره للزم التخصيص والمفروض البقاء على العموم والحق عندي الثاني لان البقاء على العموم ليس من جهة العلم بان المراد العموم بل باعتبار انا اذا لم يظهر تخصيص وكم لمثل هذه نظائر منها في المسلم بالجملة الاجمال انما يرتفع بالعلم بعد التخصيص في نفس الامر لا بعدم العلم به الذي هو مناط التكليف بالعمل بظاهر العام وذلك واضح جدا وسيلة اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب اذا كان بمعنى الحقيقي حين الخطاب معلوما وكان مجردا عن القرينة فالواجب الحمل عليه ولا يجوز حمله على المجاز من قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة كما صرح به الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والتهذيب بل عليه اجماع الاصوليين وهذا احد معاني قولهم المجاز على خلاف الاصل وان الاصل في الاستعمال الحقيقة واحتج عليه بوجوه الاول الاجماع وقد حكاه في مقام الدلالة الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني ما ذكره في المعارج واشار اليه في النهاية من ان لي منع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه مكانه قال عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى ولو لم يفد عند الاطلاق كان ناقضا الثالث ما ذكره بعض الافاضل واشار اليه في الغنية من ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فما ورد من ان الله سبحانه احل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه الرابع ما ذكره العلامة في التهذيب من انه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو محال اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امر بحمله على المجاز عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو محال والا لكان حقيقة في ذلك لو قال احملوه عليهما معا ولو قال احملوه اما على هذا وعلى هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو محال والا لكان مهملا الخامس ما ذكره بعض الافاضل من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقايقها

ومجازاتها

هو الموفق المعين

ومجازاتها مما يكذبه الوجدان وكذا الاتفاق على وجوب حمل اللفظ المحكم الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة وقد يقال ان المجاز اغلب في كلام العرب فاللازم اما الحمل عليه او التوقف اما الاول فلوجهين الاول تصريح جماعة من اهل اللغة على ما حكي عنهم بن جني وابن متعيد بان اللغات مجازات قيل ان الفقهاء واكثر الاصوليين كثيرا ما يذكرونه ذلك في مقام الترجيح وبيان دعواه ولعل الحقيقة قلما تحقق اللغة قال ابن جني الحق الرياضي في جملة كلام له لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا انه علي ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن عكس الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة وكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له وقال ايضا في جملة كلام له انا لا نسلم ان الحمل على الحقيقة مطلقا اولى الا ان علماء البلاغة اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة الثاني الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والغالب على الاوامر والنواهي الاستعمال في غير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في المجرد منهما والغالب على المعارف على الاعلام الجنس بالاستعمال الى الوضع والموضوع له عاما وان الغالب على اسماء الاجناس الاستعمال في الافراد مع ارادة الخصوصية من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب على الاسنادات التجوز في نحو ما زيد وقد حكي عن ابي الحسن الاشكال الاخفش على معناه قال فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجه كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا فمن حيث انك اذا ضربت بعضه لا جميعه بل قلت ضربت راسه لم يكن قد ضربت من جميع جوانبه قال ابن جني ولهذا فان قلت رايت زيدا وضربته فربما اشار الى هذه الجملة الماهية لنظرنا الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هي اجزاء اصلية لا يعتقد ما تم وذلك ولعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وكثرت المنقولات اللغوية والعرفية الشرعية مع كونه الغالب في النقل حصوله بغلبة الاستعمال لا بالوضع الابتدائي ولان الفاظ القران والحديث في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام اولى بالمجاز لا باستعماله على اللطائف

والنكات الزايدة التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل
المقصد من دون اعتبار امر زايد عليه فلا يكون بليغا فكان التجوز هو الغالب فيهما كما في كلام الخطباء والشعراء
فان هولاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة
والحقايق المنقولة عدلوا الى المجازات الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم حتى صار
هو الغالب على كلامهم ولان فرض وجود معنى حقيقي بلا مجاز نادر في الغاية فاذا تتبعت وجدت بازاء
كل معنى حقيقي معاني مجازية ولان اكثر اللغات المثبتة في كتب اللغة مجازات كما استظهره بعض الافاضل
واما الثاني فلا شتهار بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف في تعارض الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح اعتبار الغلبة ولذا توقف اكثر الاصوليين في المسئلة المزبورة والحق ان الاصل وجوب
حمل اللفظ على معناه الحقيقي والمناقشة المشار اليها لا تصلح لدفعه لان غلبة المجاز ممنوعة ونجيب عن
الوجه الاول من المقدمة الاولى بانكار المشهور غلبته بل صرح ابن الكمال في شرح المنار بان الغالب
الحقيقة قال لان لكل مجاز حقيقة ولا ينعكس لا يقال المشهور لا عبرة بنفي مقابله نقرا عن الهمام فان
شهادة مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع منافاة المشهور لذلك وقولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة لا
يدل عليه اذ لا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة كما نبينه وقد جمع بينهما ابو حنيفة في مسئلة تعارض
الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وما ذكره ابن الكمال لا ينافي ما ذكره هو ولا الجمهور
لكن انهم حكموا بعدم ثبوت كون ابن الكمال ممن يعتمد عليه لانا نقول سلمنا ان كل اثبات يقدم على النفي
ثم لو كان النفي من جهة العدم الوجداني كان الاثبات مقدما على ان الاثبات مقدم على النفي ثم لو كان
النفي من جهة العدم الوجداني كان الاثبات مقدما على ان الاثبات في مثل المقام مما ينبغي الاطلاع الكل عليه
عادة فاختصاص نادر بالاطلاع من بين سائر اهل الصيد ان لم يكن محالا عاديا وعلى هذا ان علم الوجدان
من المشهور لم يمنع دعوى وجدان هؤلاء فكيف يوجد انهم العدم واما المنع من انكار المشهور فلا يخفى فيما
عليه من البشرة في كلماتهم بكشف عما ذكرنا وقد لا يمكن ذلك فان منهم من قال به وبعضهم على ما حكي ومنهم من

الخبر او التعارض بين الحقيقة باعتبار الاصل ومعاني المجاز

لا اثبات

النفي

دونهم

ومنهم من قال بوقوعه في اللغة وهو ابو علي الفارسي وابو اسحق ومن تابعه على ما حكي ومنهم من منع وقوعه في القرآن وهو
الظاهرية على ما حكي بل حكي عن الامامية ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو ابو بكر بن داود الاصفهاني
ومنهم من صرح بان المجاز ليس غالبا وهو العلامة في النهاية ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة
وهو السيد المرتضى وابن زهرة واستند في ذلك الى غلبة الحقيقة ومنهم من صرح بان الاصل وجوب حمل
اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز غالبا لما صح ذلك كان مذهبهم في تعارض الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح الوقف هذا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات مجازات وجوه ثم انه لم يستعمل بالفعل اكثرها
ليصح استعماله فيه حقيقة قال بعض الافاضل وينبغي القطع به الاول ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني
الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل بالفعل بغلبة المجاز بهذا المعنى الثاني انه ما
استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل فيه حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى اذ
الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز الثالث ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات قاله
بعض الافاضل والظاهر ثبوت هذه الغلبة ومع هذه الاحتمالات كيف يبقى وثوق في شهادة الاثبات
حتى يعارضها شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة عن كلام المثبت والمعتبر في الشهادة
ظاهر العبارة قلت الحمل على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه فتم ونجيب عن الوجه الثاني بالمنع من شهادة
الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل الامر بالعكس قال بعض الافاضل بعد الاشارة الى منع الغلبة اولا
في ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست بمجازات ولو كان استعمال
اقل الناس كالخطباء والشعراء كذلك على ما ادعاه بعضهم وفي ذلك فيما يختص بهم من الخطب والاشعار
واما غلبة التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبة التجوز في سائر الالفاظ ولا في الالفاظ العامة من جهة
اخرى ثم ان ذلك انما هو على تقدير كون استعمال العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على تقدير القول
بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير الوجوب والحرمة فممنوعة ولو سلم
في المجرد منها معارض بشهادة الاكثر الى الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة وكذلك نمنع غلبة التجوز

فيما عدا الاعلام من كلام المعارف لعدم معلومية ذلك بل الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء على ان
الوضع عام والموضوع له خاص وكذلك نمنع غلبة التجوز في اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمال المعاني
الافرادية مع ارادة الخصوصية منه بمعونة استعمالها في المفاهيم الكلية ويراد الخصوصية من الخارج وهو حقيقة
واما ما ذكره ابن جني اولا فقد اجاب عنه في النهاية بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي ولا يستلزم
وحدة ولا كثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب ايضا بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف
اقول يمكن منع التجوز في النسبة ايضا اذ ان يقال ان ضربت زيدا مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه
وضرب بعضه قال بعض الاصوليين فيما حكي عنه ان الافعال في وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب
كالغسل فانا اذا قال غسلت راسي كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فانا اذا قال
ضربت راس فلان لم تقتض الاستيعاب واما غلبة المنقولات فان تمت فليس فيها شهادة بغلبة المجاز لانا
سبقها بالتجوز معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة المجاز لانه تسبقها
بالتجوز معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة المجاز في الفاظ الكتاب والسنة
باعتبار انهما مشتملان على البلاغة والفصاحة المستلزم للتجوز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شروط البلاغة الكلام
خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى
الحال مع حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز كذلك
بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد
يتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب
الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القرآن في اعلى طبقات
البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما نراه من استعماله على الحقيقة بل
هي فيه اكثر من ان يحصى لا يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز دائما بل المراد غلبة حصول البلاغة بالمجاز وهذا
القدر كاف في دعوى غلبة التجوز في الكتاب والسنة لانا نقول لا نم فانه حصرها في كلام الشارع كما ذكر

بعض

بعض الافاضل قال لان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا
الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز
منها قليل حتى بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام البلغاء كالخطباء
والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضي غلبته في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان المجاز اوفق
بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض دون غيره انتهى ثم انا نمنع من كون الفاظ
الحديث في اعلى طبقات البلاغة فان التتبع في الاخبار يكشف عن ان البناء على افهام الراوي عبدا رعيهم حتى
لم يراع في بعض الاخبار القواعد العربية وقد حكي عن بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان جملة
من الاخبار منقولة بالمعنى فلا يلزم فيه مراعاة البلاغة ثم ان سلمنا المقدمة الاولى فنجيب عن المقدمة الثانية
بان الغلبة لا تمنع في منع حمل اللفظ على الحقيقة والامام حمل العمومات على ظواهرها وان كان الاكثر فيها التخصيص
لشيوعه وغلبته حتى قيل ما من عام الا وقد خص والتالي باطل لاتفاق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم
حقيقتها ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على الحقيقة
كما قاله بعض الافاضل فان قيل ما بال الغلبة ههنا لا يوجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى
انهم يستندون اليها في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حيث قلتنا في اقتضاء التقديم وعدمه
قلنا العل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها
غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز انتهى وبالجملة لا شبهة في
ان الاصل وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي بالمعنى الذي ذكرناه بل ذلك مما يشهد به البديهة وانما المهم
الكلام في المسئلة مع ان اشاره هنا تنبيها على ان اللازم في كل مسئلة بذل الجهد بتحقيق الحق تذنيب
اعلم انه اختلف الاصوليون في الحقيقة المرجوحة التي لم تبلغ حد الهجر والمجاز الراجح الذي لم يبلغ الى حد النقل
على اقوال ثلثة تنتهي اليها الاشارة هي القائل بالحمل على الحقيقة وهو ابو حنيفة وغيره ووجهه الاول
الاستصحاب فان اللفظ قبل غلبة استعماله في المجاز كان اللازم حمله على الحقيقة فكذا بعدها الثاني

كلام في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح

سيرة ارباب اللغة فانهم يحملون العمومات والالفاظ المجردة عن القراين على ظواهرها وحقايقها مع غلبة التخصيص في العمومات والتجوز في غيرها ومحتج القايل بالحمل على المجاز الغالب وهو ابو يوسف ان الغلبة توجب الظن بارادته فتكون قرينة لازمة ومجتج المتوقفين وهم كثير من الاصوليين كالعلامة والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحبي المعالم والذخيرة والمحقق الخونساري والفاضل المازندراني والبيضاوي وغيرهم كما عن الرازي وانا فهو معارضة اصالة الحقيقة بالظاهر وهو غلبة الاستعمال في المجاز فيجب التوقف والتحقيق عندي ان نفصل في المسئلة فيقال لا يخلو اما ان يعلم بحجية الغلبة بعد ورود الخطابات وتحققها او لا فان كان الاول فاللازم الحمل على الحقيقة وكذا ان كان الثاني لان الاصل تاخر الحادث وان كان الثاني فلا بد ان يلحظ فان كان الظن الحاصل من الاصل اقوى وكان معتبرا عند اهل اللسان فلا بد من الاخذ به وان كان الظن الحاصل من الغلبة كذلك كان اللازم الاخذ به وان كانا متساويين عندهم فاللازم التوقف بينهما والحجة في جميع ذلك قوله تعالى وما ارسلنا ولم يقم على اعتبار اصالة الحمل على الحقيقة دليل علم يشمل محل الفرض والادلة التي اثبتها لا تشمله اما الاجماع فلوجود الخلاف واما غيره من باقي الادلة فمحل اختصاصها بما كان المعنى الحقيقي ظاهرا عند الاطلاق في العرف ومحل الفرض ليس كذلك واما التمسك بالاستصحاب في مثل المقام فلا يخفى ضعفه اولا واما ثانيا فلان المعتبر في باب اللغات ظهور المعنى من اللفظ لا غير ولعل ثانيا فبالمنع فلو كان جريانه هنا التغير الموضوع المشروط عدمه في الاستصحاب ثم دو بالجملة التي ثابت من الادلة هو وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي اذا علم تجرده عن قرينة المجاز او ظن بنحو اصالة عدمها ونحوه للاتفاق وعلى حجية الظن في اللغات ولكانه من اصالة العدم ولولا ذلك لانسد باب الافادة والاستفادة من الكتب والرسايل وهو معلوم البطلان ولكن لا نعتبر فنحمل على كل ظن بل لا بد ان تعتمد على الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كظن اصالة العدم واما اذا شك في التجرد وعدمه فاللازم التوقف لعدم جواز الحمل على الحقيقة ولا على المجاز لان شرط الاول التجرد عن القرينة والثاني الاقتران بها والمفروض الشك فيهما وذلك يوجب الشك في اصل الحمل لان الشك في الشرط

في مباحث تتعلق بتعلق الامر بشي مركب من اجزاء متعددة

يوجب الشك في المشروط وسيلة وسيلة اذا تعلق الامر بشي مركب من اجزاء كالامر بالصلوة والوضوء ونحو ذلك ثم حصل احد شيئا انه يتمكن من الاتيان بالمامور به على وجهه ولا اشكال في وجوب الاتيان به واما انه لا يتمكن من الاتيان به وبشي من الاجزاء ما باعتبار فقدان الشرط ولا اشكال في سقوط التكليف لامتناع التكليف بالمحال وارتفاع الحرج في الشريعة واما انه يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون بعض كالعاجز المتمكن من التشهد والركوع في الصلوة وغسل اليد ومسح الراس في الوضوء واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف بما بقي من الاجزاء وهو صاحب المدارك والمشارق لان وجوب الاتيان بالاجزاء الممكنة مخالف للاصل فان الامر بالجمل لا يستلزم الامر بالاجزاء الابتداء واذا انتفى المتبوع انتفى التابع فلا بد في مخالفته من دليل وليس ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان بما يتمكن من الاتيان به وهو الاكثر على ما حكاه في فوائده لوجوه الاول الاستصحاب وقد اشار اليه جماعة من الاصحاب كالفاضلين والشهيدين في مسئلة الاقطع قالوا لان غسل الجميع واجب فيتعذر ~~~~ وجبه ونوقش في استدلالهم بوجوب غسل كل عضو فلا يسقط بعضه لتعذر البعض الثاني ويعد من الاحكام الشرعية يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يتمكن من الاجزاء وعلم رضاه بسقوط التكليف بمجرد سقوط الكليف بالجميع الثالث الاخبار منها النبوي اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شي فانتهوا ومنها ما كان مثل في احدها الميسور لا يسقط بالمعسور وفي الاخر ما لا يدرك كله لا يترك كله قالحي والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه التسديد وعدم الطعن في السند وقلت في الغوالي عنهم مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير انتهى ويكون الثاني من الادلة بالتبع مما هو متوقف على سبعة التكليف وهي معتبرة لعلم الامر بتعذره فلا يكلف بالكل والمتكلف بالكل لم يتحقق لباقي الاجزاء صفة وجوبا اصلا حتى يستصحب لنا انه كلف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا استقلاليا حتى يجري استصحابه بل وجوب تبعي لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وقد اشار الى هذا المحقق الخونساري في المشارق فقال في مسئلة الاقطع الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لم يمكن اجرائه لان الحكم الثابت اولا هو غسل المجموع من حيث هو مجموع وهو

واحد وليس اوامر متعددة يكل جزء جزء منه ولما لم يبق متعلقه فسقط التكليف به فلا بد في غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى سلمنا لكن ذلك انما يتم عند توجه الخطاب بالكل كما لو حصل القطع بعد دخول الوقت واما لو حصل القطع قبله فلا وذلك واضح وعن الثاني بعدم صلاحيته الا في مثل الصلوة والوضوء سيما ولكن افادته العلم في المقام غير معلومة والاكتفاء بالظن الاستقرائي محل كلام وعن الثالث اولا بضعف اسناد بالارسال ودعوى الجبر بعمل الاصحاب بها مشكل لعدم معلومية ذلك ذكر جماعة الاول منها في بحث الامر بحجية من قال بانه للندب ولا حجية في ذلك قطعا واما الفتوى بمضمونها في جملة من المسائل فلا تدل على صحة صدورها حتى يجعل اصلا في كل مسئلة ويحتمل كظاهر الفاظها وعما يضعفها عدم تعرضهم لها في مسئلة الاقطع بل استدلوا بالاجماع والاستصحاب والنقل الوارد فيه بالخصوص وكذا في مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد في المسئلة الاولى ان الميسور لا يسقط بالمعسور ولا يعتقد ان يكون رواية فلعله فتوى منه وثانيا بضعف دلالتها اما الاول فلانا نمنع كون من في قوله منه للتبعيض وهو ممنوع لجواز ان يكون بمعنى الباء وقد نقل الشيخ ره على انحو ومن التبعيض بتمام مثال بعض فان قلت هذا فاسد من وجوه الاول انه مجاز والاصل عدمه الثاني انه يلزم ح ان يحمل ما في قوله ما استطعتم على انه ما بينه ويكون التقدير ما اتوا به زمان الاستطاعة وهو خلاف الظ فان الاصل في ما ان يكون موصولة والاصل في الفعل عدم التاويل بالمصدر الثالث انه يلزم ح حمل الروايات على التاكيد ان لا حاجة اليها بعد ثبوت كون الامر للوجوب لان مقتضاه وجوب الاتيان بالمامور به وعلم حيوان تركه والكل لو لم يحمل على ذلك فانه يلزم منه التاسيس وهو بيان اصل شرعي وهو انه اذا تعذر الكل وجب الاتيان بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز ان كان خلاف الاصل ولكنه لا بد منه اذ لولاه للزم التقييد في لفظ الامر لان الميسور كالامر مركب يجب الاتيان بما تيسر من اجزائه ولا يلزم الاضمار وتقديم المتعلق على المتعلق به ان حملنا تقديرا الرواية هكذا اذا امرتكم بامر فاتوا ما استطعتم منه فيكون من في قوله منه بيانية واما اللزوم تقديم ذلك فواضح واما الاضمار فلان الاتيان بمعنى الامتثال لا يتعلق بالاجزاء فلا يقال اتى الصلوة بل اتى بالصلوة فلا بد من اضمار اذا بناء قبل لفظ ما في ما استطعتم ولكن يلزم هذا

ان جعلت تبعيضية حتى يكون التقدير اذا امرتكم فاتوا بعضه ويلزم على هذا ان يجعل قوله ما استطعتم بيانا لقوله منه وهو خلاف الظاهر هذا والظاهر ممن استدل بالرواية على الامر للندب ومن اجاب بحمل المجاز حملوها على ما قلناه ثم لو تنزلنا عن ترجيح المجاز فلا اقل من التوقف ومعه يسقط الاستدلال كما ذكر ويجاب عن الثاني انه سلم اصالة الموصولية في لفظة ما واما الثالث فالمنع من لزوم التاكيد على ما ذكرنا فانه ح يكون غرضه بيان ان القدرة شرط في التكليف وان اطلاق الامر مقيد به وليس في هذا تاكيد لمدلول الصيغة فان مقتضى الصيغة عدم الاشتراط فان قلت على هذا يلزم ايضا التاكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة مما علم عقلا فيكون ذلك تقريرا لما دل عليه العقل فيعود التاكيد قلت لو كان ذلك من النبي ص بيانا لكان الامر على ما ذكرت ولكنه نظر فان الشارع ان يبينه حتى لا يختلف فيه العقل كما في كثير من المسائل التي يستقل العقل بادراكها على انا نمنع من مرجحية التاكيد على الاطلاق بل انما يسلم فيما ان كان للفظ محمل اخر صالح اسباب للفظ الامر والامر تاسيس وبيان فائدة اخرى غير ما افاده اللفظ الامر ولعل مثل هذا التاكيد بالنسبة الى هذا التاسيس فلا نسلم مرجحيته لان مثل هذا التاكيد قد وقع كثيرا سلمنا ولكن يلزم التاكيد ايضا على حمل الرواية على غير ما ذكرناه لدلالة الاستصحاب على لزوم الاتيان بما تيسر على ما اعترف به الخصم سلمنا ولكن اولوية التاسيس معارضة بما ذكرنا فوجب التوقف فيسقط الاستدلال هذا كله على تقدير عدم اقتران الباء الجارة بقيد التبعيض فلا يلزم تاكيدا سدا لانه يكون ح المقصود في الرواية بيان ان الاصل فيما امر به الاتيان به مقيدا وهذا مما لم يدل عليه الصيغة على المختار ولا قام الدليل العقلي عليه واما الثاني فلان حمل الرواية على الطلاق قد ظهر من الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور في بعض المقامات فالاولى نعم ان تقييد الرواية بما قام الدليل على الخلاف او حملها على ان المراد من الميسور الاصالة التي يتمكن من الاتيان به بالاصالة التي لا يتمكن من الاتيان به فيكون التقدير المامور به الذي هو ميسور لا يسقط بالمامور به الذي هو معسور والتقييد واشكالها اولى ولكن هذا مما يدل على حجية المجاز وهو قوله لا يسقط الدلالة على ان الامر بالميسور باق وصلاته لخرج هو هذا لا يكون الاتيان كما ذكرنا واما فيما ذكره من المسئلة فلا لانه اذا ارتفع التكليف بالكل ارتفع الكل بالجزء من حيث

قطعًا لانه تبين ان وجب انما هو بامر جديد نعم واما الثالث فلوجوه **الاول** ان قوله عليه السلام لا
يمكن حمله على ظاهره حتى يكون نفيًا من ترك الباقي لشموله لقوله م الايدرك كل المستحبات وعلوم
انه اذا تعذر الاتيان بتمام ما هو قابل الاستحبابي لا يحسن ترك الباقي فلا بد من حمل قوله عليه السلام لا يترك
على المرجوحية في الجملة وحينئذ يتجه الاستدلال لا يقال قوله م لا يترك كله دليل على ان التكليف بالبعض كالتكليف
بالكل فان واجبا فواجب وان مستحبا فمستحب لانا نمنع دلالته عليه بل انه يجب تخصيص الايدرك بالواجبات
اخذا بظاهر قوله عليه السلام لا يترك كله ولا يجوز العكس لما ثبت من ان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نم ان الكل تخصيص
اولى من المجاز حتى الذي يلزم منه خروج اكثر افراد العام كما في هذا البحث فان انواع المستحبات انواع لاكثر الافراد
لظهور ان المستحبات اكثر من الواجبات **الثاني** ان الاستدلال به انما يتم لو اريد من الكل الكل المجموعي وهو ممنوع
لجواز ان يكون المراد الكل الافرادي فيكون الرواية مختصة بالعمومات المشتملة من الاتيان بجميع افرادها والحلقات
التي في المعنى راجعة الى العموم كالصلوة خير موضوع ونحو ذلك ولا يمكن ارادة المعنيين معًا لان الظاهر ان لفظ
الكل منزل اللفظي فيهما معًا فان في الحمل على المجموعي لا يلزم التخصيص والاكل الافرادي فان تدل الحمل على الافرادي
يلزم منه ان يكون الرواية تاكيدا لما هو معلوم قلنا في الجواب مثل ما تقدم فتدبر **الثالث** ان الاستدلال
لو تم فانما يتم فيما اذا تعلق الخطاب بمركب ثم تعذر الاتيان ببعض اجزائه كما لو دخل الوقت ومرض له مانع من القراءة
مثلا واما اذا طرأ المانع قبل تعلق الخطاب كما لو تمكن من التراب قبل الوقت فلا يشمله الرواية فمن لم يجل
يكن الجواب عن الحديثين السابقين **الرابع** ان مورد الرواية عدم الوجوب وليس هو عبارة عن مطلق تعذر
الاتيان به الذي هو محل البحث فالدليل اخص من المدعى فتم وبالجملة الاعتماد على مثل هذه الاخبار القاصرة السند
والدلالة في تاسيس اصل شرعي مشكل في الغاية فالوجه الاصل في كلما تعذر الاتيان بجميع اجزائه سقوط التكليف
ومنه ما لو تعذر الاتيان بشيء من واجبات الوضوء او الغسل فان الاصل فيهما الانتقال الى التيمم والجبيرة
على خلاف الاصل فلا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن على انه يمكن دعوى الاصل المذكور مع تسليم
نهوض الاخبار حجة للمشهور في قولهم باصالة الاتيان بما تيسر من الاجزاء عند تعذر الباقي لمعارضتها بقولهم

نعم

ثم فلم يجد ولماء المغتسل يفيد التمكن مطلقا تعارض العمومين من وجه لاعمية الاخبار المذكورة بالنسبة اليهما
والى ساير العبادات التي لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها واختصاصها بالموقتة الاتيان ببعض
الاجزاء واعمية الاية المذكورة بالنسبة الى صورتي تعذر الاتيان ببعض الاجزاء وكلها واختصاصها
بالطهارة فلا بد من الاخذ بالاية المذكورة لوجود الترجيح في طرفها فانها متواترة ومعتضدة بجملة
من الاخبار ولو توقف في الترجيح فاللازم الاتيان بالتيمم وما تيسر من الاجزاء للاجماع على وجوب الصلوة
مع قوله لا صلوة الا بطهور وتردده بينهما **تنبيهان الاول** اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا
فبعضهم على ما حكي عممها وقال ان الحكم جار في الاجزاء العقلية فلو قال اشتر لي انسانا ولم يتمكن
الا من الفرس مثلا كان اللازم الاتيان به ومنعه اخرى وهو حجة وقال لا يحار دها في الخارج وجوبا
وكون المتعدد في طرف تحليل العقل وكون احدهما عين الاخر وهو الاقوى **الثاني** اذا قام دليل على
سقوط التكليف بالبعض لا يلزم سقوط التكليف بالباقي بل يجب الاتيان به كما في الوضوء فان
الاجماع منعقد على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل اليد اليسرى يجب الاتيان بالاجزاء
الباقية فهل يحكم بالغسل باطلاق الامر السابق بالباقي اولا ويظهر الثمرة فيما لو اختلف الامر
في وجوب الابتداء بالاعلى فمن يجب عليه الاتيان بالاجزاء الباقية فانه على الاول يدفع الوجوب
باطلاق الامر بالغسل كما كان يدفع به قبل حصول المانع من الاتيان بالجميع وعلى الثاني لا يمكن دفعه
به بل اللازم الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو وجوب البداءة بالاعلى اذ به يحصل اليقين برفع
الحدث والتحقيق عندي على المختار الثاني لان الاوامر انما كانت متوجهة الى القادر على الجميع وحصل
المانع ارتفعت ولما قلنا ان مقتضى الاصل سقوط التكليف رأسًا فاذا ثبت وجوب الاتيان
بالباقي فانما هو من دليل اخر غير تلك الخطابات فلا بد من ملاحظة حاله وما يقتضيه من
اطلاق او تقييد فيكون الاطلاقات السابقة غير معتبرة اصلا ولا يمكن الرجوع اليها في نفي
من الاحكام التي تقع فيها الخلاف في هذه الصورة ويمكن دعوى استصحاب ما قلناه على اصل المخالف

بحث مفهوم الشرط

من لزوم الاتيان بما تيسر من الاجزاء فتدبر **وسيلة** اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا
اذا كان معلقا على امر بكلمة ان نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان بعت فتقابضا وان استطعت فحج
وان سرقت فانت ضامن وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق
الحكم وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في ذلك بل ولعله لا خلاف فيه وانما
الخلاف والاشكال في انه هل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء شرطه بالدلالة اللفظية ام لا وقد
صرح بما ذكرنا في نهاية السؤل فانه قال في التعليق المذكور امور احدها ثبوت المشروط عند ثبوت
الشرط ودلالته عليه وعدم المشروط عند عدم الشرط ودلالته عليه فالثلثة الاول لا خلاف
فيها واما الرابع وهو دلالته على العدم فمحل الخلاف انتهى وثمرة الخلاف تظهر فيما لو كان الحكم
المذكور في المنطوق على وفق الاصل نحو ان لم تكن مستطيعا فلا يجب عليك الحج وان لم ترد فلست
بضامن وان بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان القائل بالدلالة يثبت بها حكما مخالفا للاصل وهو
وجوب الحج وتحقق الضمان والنجاسة عند الاستطاعة والرد وعدم البلوغ مقدار الكر والقائل
بالعدم لا يثبت ذلك بل يتمسك بالاصل في غير المنطوق ويسوي بينه وبين غيره وكذا تظهر الثمرة
فيما لو ذكر حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علقه على امر بكلمة ان نحو اكرم العلماء [illegible]
ان كانوا عدولا وعلمنا باتحاد التكليف فان المانع من الدلالة يخصص العام والمثبت لها يخصصه نظرا
اليها واما لو اطلق حكما مخالفا للاصل ثم علقه كذلك نحو اعتق رقبة واعتق رقبة ان كانت مؤمنة
فلا يظهر فيه ثمرة المسئلة لان اللازم حمل المطلق على المقيد اتفاقا اللهم الا ان يكون الحكم
وضعيا نحو الماء طاهر وان كان الماء قدر كر طاهر فيتفرع على المسئلة وكذا لا تظهر الثمرة فيما لو
ابتدأ على امر بكلمة ان نحو ان جاءك فاكرمه فان اللازم الحكم في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو
الذي يقوله القائل بالدلالة نعم القائل بها يجعل ذلك حكما شرعيا والقائل بالعدم يجعله حكما
عقليا ولكن ليس في هذا كثير ثمرة فاذا عرفت هذا فاعلم ان القول الاول هو المختار الفاضلين

والشهيد

والشهيد وصاحب المعالم والشيخ البهائي وجدي قدس سره ووالدي دام ظله العالي والبيضاوي
كما عن الشافعي وابي الحسين البصري وابن سريج وابي الحسن الكرخي وفخر الدين الرازي وابن
الحاجب وحكاه الشهيد الثاني والمحقق الثاني وغيرهما عن اكثر المحققين والقول الثاني مختار جماعة
منهم على ما حكي السيد المرتضى وابن زهرة وابن عبد الله البصري والقاضيين والامدي عن مالك
وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وحكي عن بعض اصحابنا المتأخرين الميل اليه وهنا قولان
اخران احدهما الدلالة في الشرع لا عرفا والثاني في غير الخبر للاولين وجوه **الاول** انه فهم منه عرفا
ذلك ونقل اليه الذهن عند الاشتغال الى المنطوق ولهذا فهم يعلى بن امية ذلك من قوله تعالى
اذا ضربتم في الارض انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فانه سأل عن سبب القصر مع الامن فليس ذلك
الا للدلالة على ذلك وقرره النبي صلى الله عليه وآله السائل على فهمه فانه اجاب بقوله صدقة تصدق
الله بها عليكم لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ويؤيد ما قلناه انه لما نزل قوله
تعالى ان تستغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وآله لازيدن على
السبعين فان هذا القول منه صلى الله عليه وآله يدل على انه فهم حصول الغفران بالاستغفار زائدا على السبعين وكذا
ذلك ايضا قول مولانا الصادق ع في قوله تعالى فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون والله ما فعله
كبيرهم وما كذب ابراهيم عليه السلام انما قال فعله كبيرهم هذا ان نطقوا وان لم ينطقوا لم يفعله كبيرهم هذا
شيئا **الثاني** ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط واما المقدمة الاولى فلوجهين
الاول لا فرق بين ان يقال ان جاءك فاكرمه وبين ان يقال مجيئك شرط لاكرامك ويعبر عن
كليهما بالامر وليس ذلك الا لاتحاد معناهما وما يذكر انه لو لم يأت بالشرط فقال ان جاءك
فاكرمه كان عاصيا **الثاني** تصريح النحاة فيما حكي عنهم جماعة بان كلمة ان حرف الشرط فان اجماعهم حجة
واما المقدمة الثانية فلوجوه **الاول** ان المتبادر من لفظ الشرط حيثما يطلق هو
ما ذكرناه فانا اذا قيل يشترط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب الزكوة الحول وفي

وفي صحة الصلوة الظهارة فيهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط بانتفاء شرطه الثاني ان الامة متفقة على ان الحياة شرط الوجوب العلم وكذا القدرة والارادة ونحو ذلك وان الحول شرط الوجوب الزكوة وحكموا بانتفاء العلم والقدرة والارادة عند عدم الحياة وبانتفاء الزكوة عند عدم الحول ولولا ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود المشروط لانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا يستلزم ماله ولو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا الرابع انه لو كان حكم المذكور وغيره سواء لما كان للتخصيص بالذكر فائدة بل كان تعيينه في البيان مع الحاجة وهو باطل فلزم ان يكون الفائدة فيه بيان عدم تحقق حكم المذكور في غيره الخامس ان في دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء كثرة الفوائد ولا يحصل لو قيل بعدمها وكثرة الفوائد مطلوبة للعقلاء فيترجح الاول السادس ان دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لا بد وان يكون باحد الدلالات الثلث اذ دلالة الالفاظ منحصرة فيها بالاتفاق وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن فواضح لان احدا لم يذهب الى ان دلالته على ذلك بالمطابقة والتضمن فواضح لان احدا لم يذهب الى ان دلالته على ذلك بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فالوجدان يشهد به واما الالتزام فلان من شرطه كون المدلول عليه لازما اما عقليا للموضوع له كالزوجية للاربعة او عرفيا كالجود بالنسبة الى الحاتم ومنا المعلوم انتفائهما في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يجيب اكرام زيد وطعامه لم يجئ فايجاب الاكرام اذا جاء لا يستلزم عقلا عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة العرفية انما يتحقق باعتبار غلبة ملازمة الخارج عن الموضوع له كما في طويل النجاد ونحوه ومعلوم انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام اذا جاء غلبة انه لم يجئ هذا وقد اجاب بعض الاعلام عما حكي عنه ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف توقف تارة ويجعل دليلا منه قرينة على ارادة المتكلم اما او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرين آية من القرآن مفهوم الشرط فيها غير مراد

انتفائه

والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا العدد وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء قلت من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر ومنها ايضا قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وكذا وان تبعثم ان علمتم فيهم خيرا ومنها ايضا قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها ايضا قوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ومنها ايضا قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد يحصل مما ذكرنا ان الكلام مع المثبتين تارة في الدلالة واخرى في الحجية الثاني انه لا فرق بين قولنا ان كان في الغنم السائمة زكوة وقولنا في الغنم ان كانت سائمة فكما ان الاول لا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني وقد اشار الى هذا بعض المحققين فقال اللزوم العرفي كما هو متحقق في مفهوم الشرط فكذا هو متحقق في مفهوم الشرط لانه كلما يمكن التعبير عنه بلفظ الشرط يمكن التعبير عنه بالوصف ايضا وكذا العكس مثل ان يقال في الغنم السائمة زكوة فانه يصح ان يقال في الغنم زكوة ان كانت سائمة وبالعكس الثالث ان التعليق لو دل على الانتفاء عند الانتفاء لزم التناقض او التاويل المخالف للظاهر اذا صرح بجريان حكم المذكور في غير المذكور وتحقق نقيضه فيه نحو ان جاءك فاعطه وان لم يجئك فاعطه او يجب عليك الاعطاء والاصل عدمها الرابع ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور واللازم باطل لانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرمه عن حكم عدم المجيء فيقول هل يجب الاكرام اذا لم يجئ فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال والاشتباه فينافي فرض الوضوح والدلالة ولما لا يحسن الاستفهام عن التصريح والتالي يحصل بحجته التاويف الخامس ان الفاظ النفي مخالفة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي وبالعكس وقد يفهم من قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي السادس انه لو كان التعليق دالا على ذلك للزم عدم الانفصال المدلول والدال ونحن نعلم بطلان اللزوم وتقرير الملازمة ان قولك لا يجب اكرام غير القائم انما يكون عندك فلان مفهوم وجوب اكرام غير القائم اذا كان عنده فلا اذا لم يكن القائم لا ينحصر في عدده فلا سبيل الى التكليف والالتزام المستلزم

عن الاطلاق والتخصيص بالبعض ترجيح من غير مرجح السابع ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل وليس لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثل المسألة او نقلي وهو اما متواتر او احاد والاول مفقود والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسألة علمية لانها اصلية الثامن انه لو كان للتعليق دلالة على ذلك لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم دلالة المفهوم ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع ثم ان هؤلاء اجابوا عن حجج الاولين اما الاولى فبالمنع من الاستناد كما تقدم وضعف ما استشهدوا به عليه تارة بضعف السند واخرى بمنع الدلالة اما الاول فبعدم معلومية سواله عما ذكروه لاحتمال ان يكون الوجه فيه علمه باصالة الاتمام وان الذي خرج منه حالة الخوف فاستفسر عن سبب الحاق حالة الامن به واما الثاني فلما روي عن عائشة انها قالت الصلوة في الحضر والسفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فيه خبر صدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هي عبارة عما جعل الاقتصار عليه مع ان كان الزائد مطلوبا واما الثاني فاولا باحتمال الكون تمسكه بلغيا ومفهوم اللقب وثانيا بالمنع من فهمهم ذلك وقولهم لان بين لغة لا سيما الاخذ والقول وثالثا بان مقتضى المنطوق في الفرع بالسبعين قطعا لان جزاء الشرط تم صدقه به لا بد ان يكون ثبوت المغفرة بما زاد عليها قطعا لان المفهوم لا بد ان يكون نقيض المنطوق وذلك خلاف الاجماع واما الثالثة فاولا بالمنع من المقدمة الاولى وصرح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون ما ذكروه اصطلاحا لهم وما يعنون انما ذكروا ان كلمة ان لو كانت للشرط لزم ان لا يترتب الجزاء على وجه الشرط فان الشرط لا يلزم من وجوده الوجود وثانيا بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما يلزم بانتفائه الانتفاء كذا يستعمل في العلة وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه الشرائط الشرعية وقد ان شرطي والاصل ان يكون حقيقة في مطلق التلازم من حيث الوجود حقيقة تعرفهم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها دون استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يصح ان يقال لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد ولعل النحاة قصدوا

الرسم

وفي الفصول ان اريد بالنظر في الادلة اعم من ان يكون ...

بالشرط هنا وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرط عند النحويين مدخول ان وغيرها ولو خص عند المنطقيين ولعل ما ادعوه من اثباته دون منع ممنوع واما ما حكوه عن الائمة فليس فيه دلالة على ان الشرط فيما ذكروه حقيقة في الجوانب ان يكون ذلك اعم مما يستعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه الثالث فجوابه انه اعتبار التلازم في الجملة فيه يمنع عن اشتراك ما ليس فيه التلازم اصلا معه فيه ثم تحقيقا لا نعم ذكروه انما يتم لو جاز تعدد الشرط فانه لا يسلم هنا الملازمة ما ينتفي بانتفائه لجواز ان ينوب به ما يقتضي التلازم في الوجود وهو لا يستلزم ذلك لاحتمال قيام غيره مقامه كما في نقض الوضوء فان وجود كل منها يستلزم وجوبه وليس انتفاء احدها يستلزم انتفاءه لجواز قيام الاخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلا بد من الحكم بلزوم انتفائه عند انتفاء المشروط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود او لا ودلك واضح وفيه ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط واما مع الجهل به فلا وجد بالتصريح بكون الشيء شرطا لا يستلزم الاتحاد نعم قد ثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا يثبت به الدلالة اللفظية واما الثالثة فاولا بالنقض بما لو علق الحكم على اللقب نحو اكرم زيدا ولا يقول الخصم بانه ينفي الحكم عما عداه ثم ذكره واما ما قيل من الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق على الشرط فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لا لانه فائدة بخلاف التعليق على الشرط فانه يجوز حذفه وقال اكرم زيدا فذكره لا بد ان يكون لذلك الفائدة فجوابه ان الكلام اغنى ان تحتاج الى اللقب ما هو كما يحصل بالمذكور وكذا يحصل بما بعده وغيره فتخصيص الحكم بالمذكور يقتضي على ما يكون الخصم في الحكم عما عداه والا كان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وثانيا بان انتفاء الفائدة بالدليل وثالثا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكر لاحتمال ان يكون له فائدة اخرى غير ذلك وقد ذكروا للتعليق فوائد منها الاهتمام بالمذكور اما النطق او احتمال عدم شمول الخطاب له فيصرح به دفعا للتوهم ولغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور لسبق بيانه او لاختصاص حاجة السائل بالمذكور ومنها التنبيه على ان المسكوت عنه اولى او مساو ومنها الابتلاء ليحصل له ثواب المجتهد بنفي ومنها سبق خطوره في خصوص الله ثم لا يخفى ان الاصل عدم هذه الفوائد لانا نقول كل الاصل عدم

الفائدة التي ذكرتموه تحقيق الطلب ان التعليق لابد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوائد الزائدة
عليه كثيرة ولم يتبين اصالة تلك الفائدة وجب الوقف لا يقال الغالب فيه ملاحظة تلك الفائدة
لانا نقول هذا مسلما ولكن نحتاج في حجية هذه الغلبة الى دليل واما الدليل فيما تقدم
دونها اجيب بلزوم الدور فان الدلالة على ما ذكروه يتوقف على كثرة الفوائد وهي تتوقف
على الدلالة وهذا الدور ضعيف ظاهر حجة القول بالفرق بين الجزاء والانشاء ان المتبادر كون الشرط
شرطا لايقاع الحكم اي اصداره من المتكلم فان قولنا ان جاءك فاكرمه تفهم منه والتزم بتحقق
ذلك الحكم بموجب الكلام وقوله ان نزل الثلج فالزمان شتاء تفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا حكم اي
ان الزمان شتاء وذلك في الانشاء يستلزم نفي الحكم عن غير المذكور لما ان عدم حكمه بالمعنى المقصود
يستلزم عدم الحكم في نفس الامر لانه تابع له وليس ذلك جاريا في الخبر لان عدم الاخبار لا يستلزم
عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك واضح واما حجة المفصل بين الشرع وغيره فلم اعثر عليها ولعلها
غلبة ارادة النفي عن غير المذكور في التعليقات الشرعية قال الشهيد الثاني ره ادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين
على حجية المفهوم في قوله ص اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال لا اشكال في دلالة مفهوم الشرط في
مثل الوقف والوصايا والنذور والايمان كما اذا قال وقفت على اولادي ان كانوا فقراء والحق عندي هو القول
الاول لدلالة التعليق عليه بالدلالة الالتزامية فانه لا شك بقصد نفي وجوب اكرام زيد عند عدم المجي
اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه من وجوب اكرامه عند المجي وحكاية الدلالة الالتزامية والشواهد على ذلك
كثيرة منها انا نجد التناقض الصريح لو قال لا تكرم العلماء في جميع احوالهم مثل قيامهم وقعودهم واستلقائهم
بلا فصل لكن يهم ان كانوا قائمين وحملنا ذلك على البداء من القائل ولو قال من سلف حملناه على
النسخ ومنها انه لو حلف انه لا يجوز قتل مسلم في حال من الاحوال لقال لا تقتل المسلمين كانوا نائمين
قال الناس لحلفه لدلالة ما قاله اخرا على انه يجوز قتله في غير حال النوم ومنها ان معنى الشرط يعني انتفاء المشروط
بانتفاء الشرط معنى شايع متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم عنه بالتعليق بكلمة ان وما شابهها

دون لفظ

هو الله الموفق المعين

دون لفظ الشرط وليس ذلك الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقال اكرم زيدا ان جاءك وبين ان
يقال وجوب الاكرام متوقف على المجي او معلق عليه ولا ريب ان المتبادر من لفظ التوقف والتعليق ان لا يكون
فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر المحققين الى الدلالة على ذلك وتصريح جملة منهم بانه جار مجرى لفظ الشرط
ويبعد خطاؤهم مع ممارستهم باللغة ولا معارض لهم يصير مرجع الى العدم لان الاقل لا يعارض الاكثر ومنها ما
حكي عن النحاة من تصريحهم بان كلمة ان للشرط وليس ذلك الا باعتبار دلالتها بالمفهوم عليه والمناقشة
في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار استعماله في العلامة وما يلزم منه الانتفاء بالانتفاء والاصل ان يكون
للمعنى المشترك مدفوعة بالمنع من استعمال لفظ الشرط في العلامة وما يلزم منه الانتفاء انما المستعمل فيها هو لفظ
شرك بفتح الراء وهو غير الشرط سلمنا ولكن صيرورة الشرط حقيقة في الثاني في العرف العام لا ريب فيه
لتبادره وصحة السلب عن غيره مضافا الى ان الاصوليين عرفوه بتعريفات ثلثة وكلها راجعة الى ذلك ولا
يمكن دعوى انه اصطلاحهم لان الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان يكون عرف النحاة كذلك ويلزم ايضا ان
يكون ما ذكروه هو الموافق للغة وعلى هذا لا يقدح استعمال اللفظ فيما لم يرد منه ذلك لانه مجاز وبه يبطل
ما قاله السيد من ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم بدليل ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول
يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض
اكثر من ان تحصى لان الشرط على ما ذكرنا يكون مفهوم احدهما لا هما معا فان قلت ما حكي عن النحاة ينتفي ذلك لانهم
كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد ان لا يستفاد من التعليق بها الا الانتفاء عند الانتفاء دون
الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من الاتفاق على دلالتها على
الثبوت عند الثبوت فانا نقول ان الامر في كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي وهو العلامة وحمل
كلمة ان للشرط على ان المراد انه سببا ومنها الشرطية بالنظر الى المفهوم لانها موضوعة له وحينئذ لا ترجيح

في البين فوجب التوقف ومعه يسقط الاستشهاد بكلامهم قلت لا نسلم عدم الترجيح فان الحمل الاخير اولى
لاظهرية لفظ الشرط في معناه من قولهم كلمة ان حرف الشرط في الدلالة على الوضع له فتم فان قلت كيف
يمكن دعوى الدلالة الالتزامية مع ان شرطها اللزوم واما العقلي والعرفي وهما منتفيان كما
سبقت اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء اللزوم وندعي انه يستفاد من المنطوق معنى يلزمه ذلك
ولا ندعي التلازم بين نفس وجوب اكرام زيد بعد مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن
التعليق بكلمة ان ففي الحقيقة يرجع النزاع في المسألة الى معنى المنطوق فان المشهور يذهب الى
معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي ان معناه ليس كذلك ولذا لا يجوز له الاستدلال بان
اللفظ استعمل في معنيين والاصل ان يكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يتجه
بالنسبة الى المنطوق دون المفهوم فان اللفظ لم يستعمل في المفهوم حتى يتجه ذلك فتم فان قلت لو تحقق
الدلالة الالتزامية لكان اللازم حيثما تحقق التعليق بكلمة ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء والا لانفك
اللازم عن ملزومه وهو باطل اتفاقا على انه استعمل في التعليق من غير ارادة المفهوم قلت
ملزوم حيثما يراد من المنطوق معناه الحقيقي واستعمال التعليق فيما ذكرت سلم لكن لم يرد فيه من
المنطوق معناه الحقيقي وقد اشار الى مثل هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم الغاية فقال في رد
من منع الدلالة الالتزامية في مفهوم الغاية الجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن قصد الصوم المتصل
بكونه الى الليل منفكا عن عدمه بالليل على ما تقدم واما شمول الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم
المقيد بالغاية قبلها وبعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مثبتا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها
ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع
حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض ويقول الحكم المستند الى الخطاب الاول
مناف للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان ما ثبت من في وجوب حال عدم الاول انتهى ثم ان هذا
تقتضي كون المفهوم لازما عقليا للمنطوق واما ان جعلنا اللازم عرفيا فالجواب واضح البطلان

على ان المفهوم بالظهور وهو لا يقاوم الدليل القاطع على عدم ارادة اللازم العرفي كما ان اصالة
حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا يعارض قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال التعليق بها فيما
لم يرد منه المفهوم كما ادعاه الشيخ الحر تمنع من حمله اصلا قلنا تلك الدعوى ممنوعة ولا برهان
عليها واما ما احتج به لنفي الدلالة مط فكلها ضعيفة اصلا قلنا تلك الدعوى ممنوعة ولا بس
واما الاولى فلما بيناه من تحقق الدلالة الالتزامية واما الثانية فبالمنع من عدم الفرق ان قلنا بعدم
دلالة التعليق على الصفة على الانتفاء عند الانتفاء والا فلا فرق بينهما واما الثالثة فلان الاصل ظاهر
وما ذكرناه قاطع فيقدم واما الرابعة فبان الاستفهام انما يقبح في الصريح الدلالة ونحن لا ندعي صراحة
التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره فيها وحسن الاستفهام في الظواهر مما لا ينبغي انكاره وهو كثير
في الاحكام ثم ان ذلك مقلوب عليكم فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولذا لو قيل اكرم زيدا
لا يحسن ان يستفهم من اكرام عمرو من حيث عدم اجمال اللفظ واما الخامسة فبالمنع من ان الفاظ
النفي مفارقة لالفاظ الاثبات فان اللفظ الواحد قد يكون دالا عليهما وهو اللفظ المشترك الموضوع
للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ واما من جهتين فلا نم
ذلك وههنا الدال على الثبوت صريح الخطاب والدال على الانتفاء عند الانتفاء دليل الخطاب وهما
غيران ثم ان ما ذكروه منقوض بالتخصيص بالغاية واما السادسة فبانه ان كان غير القائم مطلقا داخل
الاكتفاء بين تحقق فيه السمي وان كان عاما كان المحلف به المقدور كالمصرح باكرام غير القائم واما السابع
فبان ما ذكرناه طريق في اثبات اللغة لا ينبغي انكاره واشتراط التواتر في اثبات التضعيف حيث
قال في الاحكام كيف وان اشتراط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل كلمة ترد عن اهل اللغة
او في البعض دون البعض الاول بالتفصيل بحكم غير معقول كيف وانه لا قائل به وان كان ذلك شرط
في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لعدم التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل
العمل باكثر الالفاظ في الكتاب والسنة والاحكام الشرعية والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر

الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة وهو تطرق الكذب والخطا عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلما في كل عصر الى زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي والخليل وسيبويه واما التاسعه فيما ذكره في الاحكام من ان دليل الخطاب انما يتفرع على صحة العموم فاذا بطل الاصل بطل الفرع قال الشارح هو منتقض بالتخصيص بالغاية واما مجرد الفصل بين الخبر والانشا فليس فيه ما يدل على نفي الدلالة بل مقتضاها الدلالة ثم النزاع يرجع الى ان الشرط المفهوم هل هو شرط النفس الحكم او الحكم بالمعنى المصدري والحق الاول لان المفهوم والبيان سعد الدين قال ومرجع ما قلناه الى الاختلاف في ان الشرط مع السياق في نفي الحكم فقط لكن الحق الثاني للقطع في قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان الدخول شرط لوقوع العتق لا للاخبار الذي هو تعرف منا بالتحريز والتعليق انتهى ثم انه ما يضعف هذا القول نسبة ما يكون ربما يضعف القول بالتفصيل بين الشرع وغيره ويلزم القائل به لو ثبت في الشرع فالدال على انه يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وقد تقدم ان هذا انما يتم لو حصل وجه الدلالة في الشرع الباردة واما الوجه السبب فيما انتفا الفائدة لو لم يفد التخصيص بالذكر فلك قد لا يكون الشرع فان غير الشارع قد لا يظهر لزوم الفائدة في التخصيص بالذكر للذاهل بخلاف الشارع فانه لا يعزب عنه ذلك فان ذلك وهو كذلك

تنبيهات الاول اعلم انه اذا كان الجزا في القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك زيد فاكرمه في الدار فهل يعتبر ذلك القيد في المفهوم فيكون مفهوم المثال ان لم يجئك فلا يجب اكرامه في الدار فيكون المقصود بيان عدم وجوب الاكرام في الدار لا عدم وجوب الاكرام مطلقا ولا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب الاكرام مطلقا فيه خلاف فان الظاهر من الشهيدين والمحقق الاول من بعض الاصحاب الثاني والحق الاول لان المفهوم عرفا ولان المشروط هو وجوب هذا الاكرام الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفا الشرط انما يقتضي شرط لا غير الثاني ان التعليق على الشرط على القول باعتبار مفهومه انما يقتضي نفي الحكم الثابت في المنطوق من جهة لاثبات صدق فيه فان كان وجوبيا فمقتضاه نفيه عن المسكوت

عنه

عنه لا اثبات الحرمة مثلا فيه فمقتضاه ذلك عند ان كانت سائمة مشتمل على حكمين احدهما ايجاب الزكوة في السائمة والاخرى نفي الوجوب عن المعلوفة ولا يدل على حرمتها فيه لان الادلة الدالة على اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر فعلى ما ذكرنا لا بد في اثبات ضد حكم المنطوق في المسكوت عنه من دليل من خارج ولو قام فلا يعارض المفهوم وانما يعارض ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق في المسكوت عنه وكذا الحال في سائر المفاهيم المعتبرة وهو مقتضى صريح كلام القوم الثالث انه قال الشارح على انه اذا كانت مشروطا فكان الامر مشتركا لفظيا بين الاباحة والوجوب مثلا فقال ان دخل فصل كالصلوة اذا لم تكن متطهرا فهل قوله جزا يدل على نفي الجواز بدون الطهارة كما لو كان مشتركا فيكون قرينة على تعيين احد معنيي المشترك ان يكون مجملا في الدلالة على نفي الجواز والوجوب كالقول الاول فيه احتمال والذي يقتضيه التحقيق هو الاخر لان تعقيب القول الاول بالاخير من قبيل التصريح بالمفهوم فيما يستلزم المنطوق ولا شك ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به في الفرض مجمل فكذلك مع التصريح به اما ان التعقيب من قبيل التصريح فلانه الظاهر من السياق والاستعمال ولذا قال السيد لعبده اذا جاءك زيد فاكرمه وقال لعبده بلا فصل لا اكرام اذا لم يجيئك كان ما ذكرناه هو المفهوم واما ان المفهوم مجمل في الفرض فلان المفهوم تبع للمنطوق ولا يدل الا على نفي الحكم الذي دل عليه المنطوق كما بيناه وحيث كان المدلول عليه في المنطوق مجملا كان النفي المتعلق به مجملا لان المتعلق بالمجمل مجمل لا محالة وهذا واضح ولا اشكال فيه واما الزوم كون التصريح به بمنزلة فانه لا يعتد به في التصريح وهو لا يوجب في الدلالة على ان المراد نفي الجواز وذلك لانه واضح لا يقال ان النفي لا يمكن تعلقه بنفس الصلوة فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المنفي وهو وان كان مشتركا لكن احتمال الجواز وتعلق النفي به اولى لانه اقرب المجازات لانه اقرب الى نفي الصحة فلو تعلق بالوجوب والحكم لزم الحمل على ابعد المجازات واللازم باطل لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم الحمل على اقرب المجازات كان اللازم حمل الامر في المنطوق على الجواز لان حمله على الوجوب مستلزم لارتكاب مخالفة الاصل والتزام لمخالف الاصل خلاف الاصل فكان هذا قرينة على تعيين احد معاني المشترك لانا نقول لا نسلم ان نفي

الجواز مطلقا اقرب المجازات بل انما يسلم ذلك اذا كان قوله لا صلوة اذا لم تكن متطهرا مبتدا به من غير سبق نحو ذلك المنطوق عليه واما في مثل محل الفرض الذي يكون المفهوم فيه تابع المنطوق فلا نسلم بل اقرب المجازات هو نفي ما اثبته المنطوق قطعا سواء كان وجوبا او جوازا وحيث كان ما اثبته المنطوق مجملا كان نفيه ايضا مجملا ولا يقال لانه ان القول الاخر من قبيل التصريح بالمفهوم فقط والا لزم التاكيد ولا كلام لو كان كلاما مستقلا فانه للتاسيس لاشتماله على فائدة زائدة وهو اولى من التاكيد لانا نقول لا اولوية تختص الظاهر في نحو المقام وثانيا ان التاسيس انما يقطع به لو كان الامر في المنطوق للوجوب واما ان كان فالتاكيد لازم مطلقا وان كان كلاما مستقلا فلا يمكن دعوى الاستقلال باعتبار اولوية التاسيس لانه انما يكون من حيث يقطع بحصوله واما مع عدمه فلا فقد يقال لو جعلنا القول الاخر من ذلك القبيل يلزم الاجمال فيه واذا جعلناه كلاما مستقلا يلزم البيان وهو اولى من الاجمال لانا نجيب عنه بنحو ما اجبنا عنه سابقا من ان الاستقلال خلاف الظاهر ومع هذا ما ذكر انما يتجه لو كان الامر في القول الاول مجملا صرف الخطاب اي غير مقترن بقرينة تدل على المراد واما اذا كان الاجمال حاصلا بالنسبة الينا باختفاء القرينة فلا لان القول الاخر كالقول الاول في نفس الواقع وانما الاجمال حصل بالنسبة الينا **وسيلة** اختلف الاصوليون في الحكم المقيد بغاية في مقامين احدهما في دخول الغاية في ذيها بمعنى شمول الحكم لها وقد تقدم الكلام فيه وثانيهما في ان التقييد هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها ام لا وهذا هو محل النزاع في مسئلة مفهوم الغاية وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا واذا عرفت محل النزاع فاعلم ان في المسئلة قولين احدهما الدلالة وهو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد عميد الدين وحكي عن ابي الحسين البصري واكثر القاضيين وفخر الدين والغزالي بل اشتهر نقله عن اكثر المحققين وصار المعتبر انه احرى من مفهوم الشرط وقال قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار انتهى وعزي الى بعض وقال انه منطوق لا مفهوم والثاني المنع من الدلالة وهو الذي حكي عن المرتضى والامدي وابي حنيفة واصحابه وجماعة من الفقها والمتكلمين والاقرب الاول لان معنى صوموا الى الليل بحكم التبادر صوما صوما اخره

الليل

الليل فلو وجب بعدها لم يكن الليل اخرا بل وسطا وحجة المخالف انتفاء الدلالات اما المطابقة والتضمن فباعتراف الخصم واما الالتزام فلانه لا ملازمة مطلقا بين وجوب الصيام الى الليل وانتفائه فيه ولذا لا يمتنع ورود خطاب اخر دال على وجوب الصيام فيه مع عدم المناقضة للاول وان مفهوم الصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما ثم قال فان قالوا اي معنى لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجري فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية مجرى مجراها انتهى والجواب المنع من عدم اللزوم وقد تقدم الاشارة الى كلام للسيد عميد الدين دال فيما ادعيناه **وسيلة** اعلم ان الحصر قد يستفاد من منطوق اللفظ وقد يستفاد من مفهومه فاما الذي يدل عليه بالمنطوق فكثير منها انما بالكسر على الاصح وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين **الاول** انها تفيد الحصر واليه ذهب الشيخ في تهذيب الاصول والفاضلان في المعارج والتهذيب والنهاية والباذي والطبرسي في مجمع البيان ونجم الائمة في شرح الكافية والمرتضى في مجمع البحرين والسيد عميد الدين في منية اللبيب وفخر الدين في المعالم والبيضاوي في المنهاج والقرافي وبني محاولا الايضاح وغيره والسكاكي في المفتاح وغيرهم كما عن الجوهري والازهري وزيادي وبالجملة هذا هو المشهور خلافا للمحكي عن الامدي وابي حيان والتهذيبي فلا يفيد الحصر بل يفيد تاكيد الاثبات ولظاهر النيومي في المصباح المنير فيرجح الاولين وجوه **الاول** اجماع اهل اللغة قال العلامة في نهاية انما للحصر بالنقل عن اهل اللغة وقال في النهاية قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم فيه ونقله وقولهم له حجة وقال ائمة اللغة اتفقوا على كونها موضوعة للحصر وقال المرتضى ان انما المكررة في الكتاب والسنة وكلام البلغاء متفق على انها عند المحققين موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم نظفر بمخالف لذلك واستعمال اهل العربية والشعراء ونحاتها اياها لذلك يؤيده انتهى وحكى عن الازهري في كتاب الزاهر انه حكى عن اهل اللغة وانما تقتضي ايجاب شي ونفي

تنبيه وقال القزويني في مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح في مقام الاستدلال على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهذا المعنى هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة انما لاثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكي الشيخ عن الصحابة انهم تنازعوا في التقاء الختانين واحتج من لم ير ذلك موجبا للغسل بقوله انما الماء من الماء واجاب بالاخر وبان هذا الخبر منسوخ وهذا يدل على معلومية كون انما للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكى ايضا عن بعض الصحابة انهم ناظروا ابن عباس في قوله بجواز بيع الدرهم بالدرهمين وانه احتج عليهم بالخبر انما الربا في النسيئة وهذا يدل على معلومية كونها للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة وحكى ايضا عن بعض الصحابة ايضا على معلومية كونها له **الثاني** ان ان للاثبات وما للنفي منفردين فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا كان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها وهو باطل اما ان يتواردا على محل واحد وهو باطل ايضا بالاجماع كما في المنتهى والنهاية وغيرهما فتعين العكس وهو المطلوب **الثالث** انه يصح انفصال الضمير معها نحو انما يقوم انا ولولا كونها للحصر لما صح ذلك اصلا اما المقدمة الاولى فلقول الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا ومثلي واما المقدمة الثانية فلان الانفصال لا بد ان يكون لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكي من الانفصال لا يجوز الا لتعذر الاتصال ولا يتعذر هنا بوجه وغرض ما عدوه سببا للعدول من اصالة الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض في العدول كما اتفق عليه **الرابع** انما كانت كلمة ان للتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية كما توهم ناسب ان تضمن معنى الحصر ولان ذلك تاكيد على تاكيد كما غير وهو بعيد **الخامس** انها لما كانت للحصر كانت للتاسيس والا كانت للتاكيد ولا شك ان الاول ارجح **السادس** انها استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة **السابع** انه يصح اعمال الصفة الواقعة بعدها نحو انما قائم ابواك ولم يجز ذلك الا لتضمنه معنى ما والا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة فيما حكي عنه واما الثانية فلان الصفة لا تعمل الا اذا اعتمدت على ما قبلها وليس قبلها هاهنا سوى النفي فتعين ان انما متضمنة لمعنى ما والا

وفي

وفي كلها نظر اما الاول فبعد تسليم ان هذا رأي المعتمد من الاعلام كالامدي وابي حيان والتفتازاني الى الخلاف لا يتم الاجماع نقله عن النحاة كما تقدم اليه الاشارة ويعضده ما حكي عن ابي حيان من نقله عن البصريين وليس فيما حكاه الشيخ من الصحابة وابن عباس دلالة على افادتها الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم الحصر من قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء وقوله صلى الله عليه وسلم انما الربا في النسيئة من جهة تعريف المسند اليه باللام فانه يفيد الحصر كما سيأتي اليه الاشارة ان شاء الله ومع ذلك يمكن ان يقال ليس فيما حكاه عنهم اعتراف بافادتها الحصر والجواب يشعر الخرمين منع الدلالة لعله من باب المماشات مع الخصم واما الثانية فبانها مبنية على كون انما مركبة من ان وما الكافة مستقلة برأسها وذلك ممنوع لاحتمال كونها مفردة لا مركبة كسائر الالفاظ المفردة وقد صرح جملة من المحققين ببطلان ذلك قال ابن هشام في المغني وزعم جماعة من الاصوليين والبيانيين ان ما الكافة حرف نافية وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين اذ ليست ان للاثبات وانما هي لتاكيد الكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا مثل ان زيدا ليس بقائم وليست ما للنفي بل هي بمنزلتها في اخواتها ليتما ولعلما وكانما وبعضهم ينسب القول بانها نافية في كتاب الشيرازيات ولم يقل ذلك الفارسي في الشيرازيات ولا في غيرها ولا قاله نحوي غيره وانما قال الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات في فصل الضمير انتهى وقال علي بن عيسى الربعي فيما حكي عنه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية كما يظنه من لا وقوف له على علم النحو الخ ما قال وقال العبري لو كانتا على حالتهما لوجب ان يكون ما نافية كما كانت قبل التركيب وليس كذلك بالاتفاق فلان ما فيها كافة وقال في المطول ان ان لا تدخل الا على الاسم وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة انتهى وقيل ان قال بعضهم لا تقتضار ان وما النافية الصدارة والحمل بمقتضاها هاهنا لاستحالة اجتماع النقيضين واما الثالثة فبانه لم يثبت صحة الانفصال معها في الجملة ولعل الوجه في شرح القزويني سلمنا ولكن غاية ما ثبت من ذلك ان انما انا وقع مع انفصال الضمير كانت مستعملة في الحصر ولا نعلم هذا على انه على الحقيقة ولعله مجاز

والقرينة انه لولا كونها للحصر في الصورة المذكورة لزم الفصل بلا وجه وغرض واما التاكيد فبالمنع من اقتضاء اجتماع حرفي التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع انه ينقض بعدم فهم الحصر في قولنا ان زيدا لقائم مع اجتماع حرفي التاكيد فيه وقد اشار الى هذا التفتازاني فقال بعد نقل هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لتضمن انما متضمنا معنى ما والا فلا يلزم اطرادها حتى يكون كل كلام فيه تاكيد على تاكيد مفيدا للحصر مثلا ان زيدا لقائم واما الخامسة فبانها اثبات اللغة بالدليل وهو باطل سلمنا لكن نقول لو كانت للحصر لكان الغالب في استعمالها الحصر لان الحصر الحقيقي نادر ولا كلام لو كانت للتاكيد مفيد والامر بين المجاز والتاكيد فيجب ان يقال لم نقل بترجيح التاسيس واما السادسة فبانها استعملت في غير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا لعدم ارادة الحصر في هذه الايات الشريفة والاصل فيه الحقيقة وما ذكره حجة المخالف واما السابعة فبالمنع من المقدمة الاولى فان المصرح بها غير معلوم انه ممن يعتمد على قوله سلمنا لكن تمنع المقدمة الثانية فانه قد حكي عن الاخفش جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء ويمكن الجواب عن الاولى بالمنع من وهن الاجماع بمجرد مصير من تقدم الاشارة اليه الى الخلاف وكيف واكثر المحققين صاروا الى افادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذه الشهرة دليلا مستقلا في المسالة ونقل الخلاف عن النحويين معارض باقوى منه فان ناقل النقل بافادتها الحصر عنهم اكثر عددا مع اعتضاده هاهنا النقل بشواهد تدل على صدقه والا كان نقل الخلاف عنهم وعن الثانية بان احتمال كونها كلمة بسيطة لا مركبة مدفوع باتفاق الفريقين على انها مركبة من ان وما فاذن نقول لما كان المحتج بهذه الحجة من نافي انما نافيا ولي ثمّ ادعاه الاصوليون من انها مؤكدة لان الحمل على الاول تاسيس وهو اولى من التاكيد وما استدل به على بطلان كونها نافية لا ينهض لذلك اما ما ذكر في المغني من ان ما في انما كافية عند النحاة فهو اول الدعوى وكيف يمكن نسبة ذلك اليهم مع ذهاب جماعة من اعاظم الاصوليين

كالعلامة وفخر المحققين الى انها نافية ومن فيما اطلاعهم على النحو فضل غلط وبعضهم قولهم نسبة القول بانها نافية الى الفارسي وانكار ابن هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة مع ان الذي اعترف به من تصريح الفارسي به وهو ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات يدل على صحة ما نسب اليه لان هذه المعاملة لا تصح الا بعد كون ما نافية او انما كلمة مفردة لا مركبة ولما كان الثاني باطلا كما عرفت فالحصر الوجه في الاول ثم ان ما اورده صاحب المغني على قول المحتجين بهذه الحجة من ان ان للاثبات فيجاب عنه بان المراد بالاثبات اثبات ما دل عليه القضية اثباتا كان او نفيا واما ما ذكره العبري فيجاب عنه بالمنع من كلية كون لفظة ان نافية كيف والاصل عدم كونها لا تمام نافية فيقتصر على القدر المتيقن وهو ما اذا تجردت عن كلمة ما وانما معها فلا دليل على كونها نافية وبنحو هذا يجاب عما في المطول وتاليه وبالجملة منع كون ما للنفي بالوجوه المذكورة لا يخرج عن الخدشة ثم ان منع من اتفاق الفريقين على كون انما مركبة من ان وما بمعنى اعتبار معنى التركيب حين التركيب لكان المنع كونها للنفي وجه ولكن فيه نظر ثم قد يمنع من اولوية كون ما للنفي فانه على هذا التقدير يلزم اتحاد المنفي وهو خلاف الاصل فيدور الامر بين الاتحاد مع التاسيس والتاكيد مع عدم الاتحاد وحيث لا مرجح يجب التوقف فلا يمكن دعوى كونها للنفي وقد يمنع من عدم الترجيح فان من الحالة التي للتاكيد قليل بخلاف الاتحاد فكان المحذور اللازم على تقدير كون ما للنفي اهون من المحذور اللازم على تقدير عدم كونها للنفي فيترجح الاول ولكن الانصاف ان دعوى تركب انما من ان وما مشكل فان التبادر يشهد بالافراد لكن نقول كما ان التبادر يشهد بافادة الحصر فظهر من هنا دليل قوي على افادة انما الحصر وهو التبادر مع ما قويه امارات الوضع وعن الثالثة بان الانفصال في شعر فرزدق الذي هو الدليل على صحة الانفصال معها ليس للضرورة كما صرح به في المطول فانحصر ان يكون الوجه فيه ارادة الحصر ولا يكون هو من باب المجاز لانه لا علاقة بين التاكيد والحصر حتى يصح ان يستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد في الحصر

ولعل القايل بانها للتاكيد لا يجوز استعمالها في الحصر فتم وعن الرابع بان الاصل في اجتماع حرفي التاكيد افادة الحصر ولا يقدح فيه التخلف والمستند فيه تصريح الطرطوسي في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي وفي كلام التفتازاني دلالة عليه وفيه نظر وعن الخامسة بالمنع من كون ذلك ثابتا للغة بالتدليل بل سبيل هذه الحجة كسبيل اما الى عدم النقل والاشتراك في مقام اثبات الوضع ومرجع الجميع الى الظن بوضع اللفظ وهو مجيز وانا كونها مفيدة للظن مما لا ريب فيه لان الغلبة تفيد الظن ولا شك ان التاسيس اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما وبما اشار اليه في اخر الجواب من دوران الامر بين المجاز والتاكيد ولا ترجيح فيجاب عنه اولا بان التحقيق لا دم على تقدير التاكيد لان استعمال انما في الحصر مما لا ينبغي انكاره وغلبته الجواز على تقدير الوضع للحصر ممنوعة فتم وثانيا بالمنع من عدم ترجيح المجاز على التاكيد فان المجاز اغلب من التاكيد والغلبة سبب للترجيح قطعا وقد تحصل مما ذكرنا قاعدة كلية وهو ان اللفظ اذا استعمل في معنيين ولم يعلم انه فيهما حقيقة وكان اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد كان الاصل في الدوران الحمل على التاسيس على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك وعن السادسة بالمنع من استعمالها في غير الحصر وليس في الايات الثلث دلالة على بطلان الاحكام ارادة الحصر فيها اما الاولى فيحمل الحصر على الكاملين في الايمان واما الثانية فيحمل الانذار على الانذار النافع واما الثالثة فبالحمل على ان المراد بيان ان هذه الارادة لا تحصل الا لهم فان قلت كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر الادعاء في كثير وليس ذلك بحصر حقيقة قلت المقصود انها لم تستعمل في الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا غير وتحقيق المطلب هو ان الذي تحققنا انها تستعمل في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما فيه فلا فانه لا يمكن المصير الا الى انها للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا فلا بد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر من اللفظ اذا استعمل في معان وكان ما عدا واحد منها مجازا كان اللازم الحكم بان ذلك الواحد هو المعنى الحقيقي وعن السابعة

بان الظاهر من الحاكي عنده هو صاحب المطول انه ممن يعتمد على قوله والا لما تعرض لمذهبه في امثال المقام على ان نجم الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل فقال في حالة كلام له وقد يكون النفي غير ظاهر بل هو مأول به نحو قولك انما قائم الزيدان ولا ريب ان كل ائمة وقد يكون النفي غير ظاهر بل حجة واما ما اورد على المقدمة الثانية فليس محل فحصه هنا بل في النحو وقد حقق نجم الائمة وجيد اشتراط الاعتماد مفصلا في شرح قول ابن الحاجب في بحث اسم الفاعل وعمل فعله بشرط الحال اه المقام الثاني في ان دلالتها على الحصر بالمنطوق دون المفهوم صرح به في مختصر المفتاح وشرحه في المطول وهو الظاهر من الجماعة التي ادعت افادتها الحصر خلافا للمحكي عن ابي اسحق الزجاجي والغزالي والكيا هراسي والشيخ السبكي فذهبوا الى ان دلالتها عليها بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الادلة على كونها للحصر ومنها انما بالفتح عند ابن هشام في المغني لقوله تعالى قل انما يوحى الى انما الهكم اله واحد فان الاولى لقصر الموصوف على الصفة والثانية بالعكس ولان الوصف للحصر في انما بالكسر فثم في انما بالفتح كما قاله الحلبي في حاشية المطول فقال ان قال سبب افادة انما الحصر لتضمنها معنى ما والا قال في انما بذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال لان اجتماع حرفي التاكيد قال به في انما ايضا انتهى خلافا للمحكي عن ابي حيان فانكره وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا نعرفه القائل بذلك الا في انما بالكسر ودعوى الحصر في الاية باطلة لان مقتضاه انه لم يوح اليه الا التوحيد وهو باطل ورده الحلبي بانه حصر اضافي لان خطابا بالنبي صلى الله عليه وسلم للمشركين فالمعنى ما اوحي اليه في امر الربوبية الا التوحيد لا الاشراك فتم ومنها العطف في نحو زيد شاعر لا كاتب وزيد شاعر لا عمرو ومنها الاستثناء من النفي سواء كان المستثنى منه مذكورا نحو ما جاء في احد الا زيد ما شاعر الا زيد لان المستثنى منه المذكور عام وهو جنس المستثنى فاذا خص بعض الافراد واستثني من العموم بقي الباقي مندرجا تحت العموم فيجيء القصر اما المقدمة الاولى فلان الاستثناء لا يكون الا من العموم ولذا اشتهر ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جواز

جوازه من غيره فهنا للعموم قطعا لان النكرة الواقعة في سياق النفي ولو تقديرا للعموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا مبني على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن منع لا يجوز له دعوى الحصر وممن صرح بان هذه من المنطوق القزويني والتفتازاني قال الثاني لان الوضع لا دليل والنفي والاستثناء وانما لما تفيد الحصر ولكن يظهر من بعض انه من المفهوم ومنها ملفظ الحصر نحوه واما الذي على الحصر بالمفهوم فكثير ايضا منها تعقيب المسند اليه بضمير الفصل مع كون الخبر اسم تفضيل نحو زيد هو افضل من عمرو فانه يدل على ان الافضلية منحصرة في زيد وقد صرح بافادته الحصر نجم الائمة والقزويني وحكاه في المغني عن كثير من البيانيين والحجة فيه وجهان الاول التبادر عرفا الثاني انه لولا الحصر لخلى الكلام عن الفائدة اذ لا يصلح لان يكون تاكيدا لعدم جواز تاكيد الظاهر بالمضمر كما صرح به نجم الائمة ولا فارقا بين الخبر والنعت كالضمير في نحو قوله زيد هو العالم اذ الاحتياج الى الفرق انما يكون سببا لالتباس ولا يلتبس الخبر بالنعت هنا قطعا ومنها تقديم ما حقه التاخير على ما صرح به علماء المعاني على ما حكي عنهم قيل وجعلوه انواعا الاول تقديم الخبر على المبتدا نحو تميمي انا وفي الدار رجل قلت وقد يستشكل في افادته الحصر بجعله اصلا في مطلق التقديم لان اهل المعاني قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر وتخصيصه من بينها امر شاهد عليه من عرف وغلبة استعمال مشكل الا ان يحيل ذلك الى اهل المعاني شاهد الثاني ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتمييز نحو قوله تعم اياك نعبد واياك نستعين فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل بعض الحجة في افادة الحصر الذوق وحكى تقرير الاية الشريفة بما ذكر عن ائمة التفسير وربما حكي عن ابي حيان والحاجبي القول بالمنع من افادة تقديم المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت ورجل عرف على خلاف في الاخير قلت وحكى عن عبد القاهر انه قال وقد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه بالخبر ان ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا اي لم اقله مع انه مقول الغير ولهذا لم يصح ما انا قلت هذا ولا غيري ولا ما انا رايت احدا ولا ما انا ضربت الا زيد والا يلي المسند اليه حرف

النفي فقد يأتي للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره به او مشاركته فيه نحو انا سعيت في حاجتك وقد يأتي للتقوي ثم قال وان بني الفعل على منكر افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني انتهى خالفه في شرائط وتفاصيل فان من المذاهب انه ان ولي المسند اليه حرف النفي فهو للتخصيص قطعا والا فقد يكون له وقد يكون للتقوي ومذهب السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا فليس الا للتقوي وان كان مضمرا فقد يكون له وقد يكون للتخصيص مطلقا ومنها تعريف المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس مع كون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما ام لا نحو العالم زيد والرجل في الدار عمرو والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدا في خبره بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام هنا يقع في مقامين الاول في افادته الحصر وقد تكلمه الحصر ومما اختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة والشهيد كما عن الهراسي والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه يفيد الحصر وقد ادعى التفتازاني انه لا خلاف فيه بين اهل المعاني وذهب الامدي كما عن السيد والحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الى انه لا يفيده وذهب اليه بعض فيما حكي عنه ان وقع في غير الشرع والاقرب الاول لنا ان التعريف في المبتدا ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم تقدم سبق معهود اصلا فالحصر انه يكون كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا وعلى اي تقدير يتم المطلوب اما على الثاني فظاهر لان قولك الماء طاهر في قوة ان يقال كل ماء طاهر ولا شك في افادة الثاني حصر المبتدا في خبره لان الخبر عن المبتدا اخبر عن جميع جزئياته بلا اشكال فهكذا ما هو مثله وكذا الحال في قولك الائمة من قريش فانه بمنزلة كل امام من قريش وكذا الحال في قولك العالم زيد وصديقي خالد فانهما بمنزلة كل عالم زيد وكل صديق لي خالد على طريقة انت الرجل كل الرجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتدا مع المحمول وهو الخبر في الوجود الخارجي كما نص عليه التفتازاني قال لظهور امتناع حمل احد المتباينين الاول المتصفة بالعلم والصداقة هو طاهر وزيد خالد في الوجود الخارجي ويشهد بالمختار وجوه

استعمال الفصحاء على ما نص عليه التفتازاني الثاني التبادر عرفا الثالث تكذيب المجوزين بين المبتداء في غيرها اخبر به عنه فانه لو قال زيد صديق خالد لا يجد من قريش والماء طاهر وبينين ان عمر عالم ويكون صديق وغير العقيقي امام وفرنا وافراد المسلماء بجنس لكان كاذبا ولد شبهة اذ لم يكن هناك قرينة ارادة الحصر الادعائي ولذلك صرحا بانه لا يجوز الاخبار بالاخص عن الاعم الرابع ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في كون زيد عالما قالوا العالم زيد ومقصودهم بيان ان علم غير زيد لا يعتد به ولا يتم هذا الا بعد كون اصل القضية دالا على الحصر واصل فيه فان استعمال اللفظ في الحصر الادعائي مع كونه ظاهرا يجب الاطلاق في الحصر الحقيقي فتدبر الخامس ان النبي في الكتب عند ذلك انهم يجعلون قوله الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر وكل بيع حلال ويجعلونهما دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة ماء وحرمة بيع من غير ظهور دليل على دعواه وهذه سجيتهم وطريقتهم من نكير لا يقال لو كان ما ذكر مفيدا للحصر للزم التناقض في قولنا العالم زيد وعمرو وصديقي خالد وبكر والائمة من قريش وغيرهم واللازم باطل باتفاق اهل اللغة لانا نجيب عنه اولا بالنقض بقوله انما العالم زيد وعمرو لا عالم الا زيد وعمرو وبما ذكر في الاحكام فانه قال بعد الاشارة الى الاعتراض وليس بحق فان للخصم ان يقول انما يكون ذلك مناقضا بشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره واما اذا عطف عليه قوله وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة وكان قوله العالم زيد مع الانفراد مناف في دلالته لقوله العالم زيد وعمرو وهذا كما لو قال له علي عشرة فقط حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه ولو قال له علي عشرة الا خمسة على الاتصال كان مسموعا لعدم تناقضه ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب انه لا يقبل استثناؤه في الصورتين او يقبل فيهما وهو محال ولا يرى الثالث في استعمال ما ذكر ارادة الحصر الادعائي فلا يمكن جعله اصلا في الدلالة على الحصر الحقيقي لانا نمنع من غلبة ذلك ولا نبال قد حكى التفتازاني عن المنطقيين انحاد دلالته على الحصر حيث قال واما المنطقيون فيا خذون بالاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية

اي بعض

اي بعض المنطلقين زيد على ما هي قانون الاستدلال لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لا عتضاده بما اسلفناه مع امكان تنجيح قول اهل المعاني من حيث انه قولهم على قولهم لانهم اقرب الى معرفة اللغة ولا يقال لو كان العالم زيد دالا على الحصر لزم ان يكون عكسه وهو زيد العالم يفيد الحصر لان ما ذكر جار في افادة الاول الحصر بعينه واللازم باطل بالاتفاق كما صرح به بعض لانا نمنع بطلان اللازم ودعوى الاتفاق عليه كما اتفق لبعض بالجملة فان التفتازاني قد حكى القول بافادة الحصر عن اهل المعاني فقال في شرح الشرح فعله واما مفهوم الحصر فيما بالحصر هنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتداء بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين اهل المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه اعني مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انهما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ومعنى الحصر سوى هذا انتهى وربما اجيب عن النقض عما ذكر بالفرق من وجهين الاول ان الوصف اذا وقع مسندا اليه كما في العالم زيد قصد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا كما في زيد العالم قصد به مفهوم ذات ما هي موصوفة بذلك الوصف وهو عارض للذات المخصوصة وهذا مبني على ما تقرر في المنطق من ان المعتبر في الموضوع الذات وفي المحمول المفهوم نكرة كان او معرفة وبهذا اندفع المنافاة ويلزم الحكم بكون الاول مفيدا للحصر دون الثاني لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمتنع اشتراك العرضيات فيه واتحاد كلها بحسب الوجود وقد ظهر مما ذكر ان التقديم والتاخير يقتضي تغير مفهوم الكلمة كما في نحو ما ضرب زيدا الا عمرو وما ضرب عمرا الا زيد ورده شارح الشرح بان ما ذكره حق في الوصف المنكر مثل زيد العالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا كان او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا

عليه الباغنوي بان ما ذكره مدفوع بل يكون كلام المجيب مبنيا على ما تقرر في علم الاستدلال ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الذات سواء كان نكرة او معرفة قال نعم لو كان الالف واللام للعهد كان الاثر ما ذكره قلت وما ذكره فيظهر الجواب عن النقض بنحو زيد قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد في الوجود للزم ان لا يصدق القائم على غير زيد فلا يقال زيد عالم وقد اشار اليه في المطول لكنه استشكل فيه ايضا فانه قال بعد الاشارة الى النقض المذكور قلت المحمول ههنا مفهوم فرد من افراد الانسان او فرد القائم ولا يلزم من اتحاده بزيد اتحاد جميع الافراد لجزء المتناهية بخلاف المحمول فان المتحد به هو الجنس نفسه فلا يصدق فرد منه على غيره لامتناع تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين فبيانه وجهين اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم مفهوم الانسان ومفهوم القائم على ما هو المشهور فان كان الاسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي كان ما جعله دليلا على الحصر في الارض جاريا بعينه في الجزء المنكر ويصير منقوضا به وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي مفهوم فرد ما فانها عند حمله على زيد يفيد اتحاده مع زيد وحصره فيه فيلزم ان لا يكون للانسان فرد آخر والا لصدق عليه هذا المفهوم اعني مفهوم فرد ما فلا يكون متحدا مع زيد ومنحصرا فيه واما ثانيا فلان صدق فرد من الانسان على زيد في الجزء المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان فيلزم منه انحصارها فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا اقتضى الاتحاد والانحصار لزم ان لا يصدق عام على خاص فيبطل الحمل فقط ومن وجه ثم قال ومحل التشقيق ان الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في نفسهما ولا اتحادهما بجواز ان يتحد احدهما بالآخر وبثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلاثة حصة منه كالحيوان بالنسبة الى انواعه انتهى الثاني ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود هو زيد وهو زيد لنفسه فلا يحصل الحصر ولا يمكن دعوى مثله في العالم زيد لعدم تقدم معهود ورد بان العالم ينبغي ان يكون عند انقطاعه عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا بافادة معناه الا ان يكون من غير احتياج في تعيينه الى زيد ثم بعد ذلك يبين الذي

كالموصولات

كالموصولات فانك اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا عند انفراده ولم يكن اشارة الى مثل زيد به وهو يصير اياه بعد الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه ووجه ذلك انه لا يفي القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقله ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يكون ان يكون تحصيل معنى المحكوم به بعينه اسناده الى المحكوم عليه ذكره بعض والاولى في الجواب ما ذكرناه هنا فافادة الحصر ويكون رد النقض بنحو زيد صديقي فانه ليس للحصر قطعا مع جريان الدليل فيه وكذا يرد النقض بنحو بعض زيد لان المبتدا بحسب المفهوم اعم من خبره مع كونه معرفا الا انا نجاب عن الاول بمثل الجواب الاول عن النقض بنحو زيد العالم وعن الثاني بان لفظ البعض يمنع من الحصر فتم المقام الثاني في ان الدلالة هل هي بالمنطوق او بالمفهوم اختلف فيه فنقل الدلالة على الحصر كما صرح به في النهاية يحكى عن بعض الاول وعن آخرين الثاني وهو اقرب قال محشي الشرح واما كون هذا الحصر مفهوما لا منطوقا فمما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا وقال الابهري الحق بان افادة ما ذكر الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم ظاهر البطلان تنبيهات الاول اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيكون الخبر مع محصورا وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا نحو زيد الامير وعمرو الشاعر وقد نص عليه في المطول ايضا ان جعل مبتدا وخبرا معا نحو الكريم التقي والتاكيد الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الى انه يحتمل الامرين اي التمييز احدهما عن الآخر وذهب بعض الائمة الى انه يفيد قصر المبتدا على الخبر وفيه السيد الشريف فقال قصر المبتدا على الخبر اظهر لان القصر مبني على قصد الاستغراق ولشمول جميع الافراد ذلك بالمبتدا انسب اذ القصد فيه الى الذات وفي الخبر الى الصفة وقيل ان كان احدهما اعم فهو المقصور سواء قدم او اخر كقولك الكريم التقي والتقي الكريم فان المقصود قصر الكريم على التقي ادعاء وان كان بينهما عموم من وجه فيحال الى قرائن الاحوال كقولك العلماء الخاشعون اذ قد يقصد قصر العلماء على الخاشعين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم في القصر تحقيقا قلت يجوز ان يكون احدهما اعم مفهوما وان تساويا ذاتا واما بعد الاتحاد فلا يختلف فيه المقصود سواء حكم باتحاد المبتدا بالخبر او بالعكس

الاول اظهر انتهى كلامه الثاني اعلم ان الجنس الموصوف بصفة يكون مطلقا كما في الامثلة المتقدمة وقد يكون جنسا
مخصوصا باعتبار تقييده بوصف او حال او ظرف او مفعول وغير ذلك نحو جاء الرجل الكريم وزيد السائر
راكبا وزيد الواقف حين لا يقف احد وزيد الواهب الف قنطار الثالث اعلم انا قد سبط الظهر القطر المتصل
بين المبتدا والخبر المعرف نحو زيد هو العالم كان الحصر في غاية الظهور وقد صرح بافادة الحصر جماعة كما
عن كثير من البيانيين الرابع اعلم انه قد يتحقق الحصر في صورة كون اللام للعهد الخارجي لان العالم في
العلم زيدا اذا كان للعهد يكون حصرا في القلب وذلك اذا اعتقد المخاطب كونه غير زيد وحصر الغير في
ذلك انا نجد بين كون زيدا الحصر وانهم لا يتصفون بقصر الافراد لامتناع ان يعتقد كونه عمرو وبكر مسئلة
اعلم انه اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على عدد هل يدل على نفيه عن غيره مما نقص عنه او زاد
عليه اولا فذهب العلامة والمحقق والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والآمدي كما عن المرتضى وابي حنيفة
والرازي والبيضاوي الى الثاني وقد حكاه السيد عميد الدين عن المحققين وذهب الشافعي والبلخي
وقوم على ما حكي الى الاول ولختاره صاحب في فوائده واحتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ان
وجوب الزيادة على المائة في حد الزاني وليس سنده سوى المفهوم الثاني قول النبي صلى الله عليه وآله لازيدن
على السبعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل على انه فهم من تعليق
عدم المغفرة على السبعين جوازها فيما زاد ويمكن الجواب عن الاول بالمنع من انحصار السند في المفهوم بجواز
ان يكون الاصل وعن الثاني اولا بضعف السند وانه حكي عن مسلم تصحيحه وقد صرح امام الحرمين فيما
حكي عنه بان اهل الحديث لا يصححونه وان ذلك ما لا عبارة شاهد بكذبه فان ابعد الناس عن فهم التعليق
لكنا وقد حكي عليه الاتفاق ايضا ونقول ان الظاهر ان ذكر السبعين جرى مبالغة في اليأس وقطع
الطمع من الغفران كقول القائل اشفع او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فيكون
يجوز للنبي صلى الله عليه وآله ان يذكر ذلك وثانيا المنع من تمحض ذلك وقوله لاستغفرن لا يدل على ذلك بل غايته
الدلالة على جواز الزيادة وهي كما يمكن ان يكون باعتبار تمحض قوله نعم كذا يمكن ان يكون باعتبار الاصل

سلمنا

عليها
الاصل سلمنا ولكن يحتمل ان يكون المقتضي للفهم التعليق بحكم ان لا العدد واما حجة الاولين فلم اعثر
ولعلهم يحتجون بانتفاء الدلالات الثلث وقد نظر فيها بان الظاهر هو فاسد من نحو قوله اضرب عشرة اسواط وات
عشرين رجلا وتصدق بخمس صلوات وتباح لك ثلث تمرات الدلالة على ذلك ولذا يحكم بالتخصيص لو قال
بعد قوله اكرم العلماء اكرم عشرين عالما ولذا يقبح تكذيب من قال رايت اربعين رجلا وقد رايت خمسين ثم
انا قال لا يجب عليك ضربه حتى اسواط لا يدل على وجوب ضرب عشرة اسواط وكذا لو قال لا يجب الا ان
ارضية دراهم لا يدل على وجوب ضرب عشرة اسواط وكذا لو قال ليس لفلان على اربعة دراهم لا يدل على ثبوت
الزائد عليه وبالجملة المقامات التي علق فيها الحكم على العدد مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى الكلية في
نفي الدلالة وتتبع تمام المقامات الصحيح الى العرف في محل الشك فاذا عرفت هذا فاعلم انا لما نقض من مفهوم
المخالفة في التعليق على العدد اختلف في انه هل له مفهوم موافقة بالنسبة الى الزائد والناقص الا من
قوم لا مطلقا وعن المحققين نعم لكن مع التفصيل وممن اختاره منهم العلامة في التهذيب فقال واذا كان البعد
علة لعدم الحكم كان الزائد عليه علة ولا يفهم منه انتفاء بانتفاء الزائد عنه وان ابيح عدد لزم اباحة
ان وجد دخوله فان لم يحل لم يجب واذا حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى عقلا يكون افق تحقيق الكلام
هنا يقع في مقامات الاول انا العدد اذا كان علة لعدم الحكم كان الزائد عليه كذلك واحتج عليه في التهذيب باشتمال
الزائد على الناقص الذي هو العلة فان الزائد على القلتين مشتمل على القلتين اللتين هما علة لعدم الانفعال
على اقامة النجاسة واعترض عليه علة لكان اولى قلت لعل غرض العلامة في دعواه ان اشتمال عليهما على النجس
على ان وصف الزيادة لها مدخلية في العلية اذ بها يتقوى العلية ولذا كان التعدية الى الزائد من باب
بالطريق الاولى لا المنصوص العلة كما نبه عليه في الاحكام فقال الحكم اذا قيد بعدد مخصوص فهذا يدل على
ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق اولى وذلك كما لو حرم الله تعالى جلد الزاني مائة او قال اذا
الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على تحريم ما زاد على المائة بطريق اولى وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا
بطريق اولى لان ما زاد على المائة والقلتين فيه المائة والقلتان وزيادة الثاني ان انتفاء الناقص بحيث

وعندي لا يقتضي اتصاف الزائد به ولعله عليه في ذلك بان وجوبه كصحة البيع لا يقتضي وجوب الثلثة
واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزائد الثالث اذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان كان واجب
الدخول والا فلا فان اباحة جلد الزاني خمسين يستلزم اباحة الناقص قطعا وكذا لو ابيح الحكم با
الشاهدين فانه لا يستلزم اباحة الحكم بشاهد واحد لعدم دخوله والاول والحق جماعة بالاباحة وجوب عدد
واستحبابه فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه وهو كذلك قطعا اذا كان واجب الدخول والا فلا الرابع اذا
حرم عدد فقد يكون تحريم الاقل اولى وقد لا يكون جلد الزاني اكثر من مائة فانه لا يستلزم تحريم المائة والحاق
الحاق الكراهة بالتحريم مسئلة اختلف الاصوليون في انه اذا علق الحكم على زمان او مكان هل يدل على
نفيه في غيره اولا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني والشافعي وجماعة على ما حكي الى
الاول والاقرب ما اختاره المحققون لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام
فلعدم الملازمة بين ضرب زيد يوم الجمعة وفي المسجد وعدمه في غيرهما عقلا وعرفا ولذا لو قال الموكل
لوكيله بعه يوم كذا او في مكان كذا فباعه في غيرهما لم يكن فعله ممضيا ليس ذلك الا لاختصاص الفهم لانا
نقول ليس ذلك للمفهوم بل لان متعلق الوكالة والاذن شيء مخصوص ولم يتحقق ونبه على هذا الشهيد
الثاني قال ومن ثم لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده نصا ونزلها
وزمانا ومكانا انتهى ولعله لذا ذهب بعض الاصوليين الى ان مفهوم الحال حجة نحو احسن الى العبد مطيعا
اي لا عاصيا مسئلة اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه عن غيره
اولا على اقوال ثلثة الاول انه لا يدل مطلقا وهو مختار الفاضلين والشهيد والبيضاوي كما عن الآمدي
والشافعي بل ادعى اشتهاره عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني الدلالة
كذلك وهو مختار اصحاب احمد بن حنبل والصيرفي وابن خويز منداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكي
ايضا عن ابي بكر الدقاق ولكن في نهاية الاصول ومرلي في بعض التعاليق ان الدقاق وقع له ذلك في
مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر اذا قال محمد رسول الله لنفي رسالة عيسى وغيره فتوقف الثالث التفصيل فان

كان

يطلق
كان من اسماء الانواع كالغنم فالثاني وان كان من اسماء الاشخاص فالاول واعلم ان المراد باللقب
الاسم الذي لم يعتبر في مدلوله وصفا لا ما اصطلح عليه النحاة وهو ما اشعر بمدح او ذم ثم هو يشمل
الكنى وقد صرح بهذا السيد عميد الدين والشهيد الثاني والعضدي والهروي وغيرهم احتج الاولون
بوجوه الاول انه لو دل للزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله والاول والثاني باطل اتفاقا
والملزوم مثله بيان الملازمة ان قولنا عيسى رسول الله على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان
من عداه ليس برسول ويلزم جحد نبوة سائر الانبياء وهو كفر الثاني انه لو كان التعليق دالا على
ذلك لما حسن من الانسان ان يخبر ان زيدا ياكل الا بعد علمه ان عمرا لم ياكل والا كان مخبرا بما علم انه
ضده واما الاول فانه ضده من الكذب وحينئذ يستحسن العقلاء وذلك مع عدم علمه بذلك دال على عدم الدلالة
على نفي الاكل عن غير زيد الثالث انه لا يتهم من قوله زيد ياكل ان عمرا لم ياكل واعترض في الاحكام على
الجميع اما على الاول فبانا لا نكفر لانه لا يلزم اذا لم يكن متنبها للدلالة اللفظ او كان متنبها لها غير انه لم يرد بها
باللفظ ما دل عليه مفهومه واما اذا كان متنبها للدلالة وهو ممن يحمل لوازمها فانه يكون كافرا واما على
الثاني فبانه اذا خبر بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير زيد يأكل او غير عالم بذلك وعلى كل التقديرين
اما ان يستفهم منه ذلك لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد سوى اللفظ دون مفهومه لعدم علمه بذلك
في احد امرين التي وعلم بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر
عن نفي ما لم يعلمه ولا نفي ما علم وقوعه حتى لو ظهر منه ما يدل على ارادة النفي ما دل عليه عند القائلين
لقد كان مستهجنا واما على الثالث فبان دعوى عدم الفهم ان كان بالنسبة الى غير القائل بالمفهوم فمسلم
~~فهو ممنوع ولكنه مصادرة وان كان بالنسبة الى القائل بالمفهوم فممنوع~~ ولكنه مصادرة وان كان بالنسبة
الى القائل بالمفهوم فممنوع وفي الجميع نظر اما الاول فلان الاصل في اللفظ الدال على شيء ارادة مدلوله
حتى يعلم خلافه فاللازم من هذا التكفير حتى يعلم خلافه كما فيمن قال ان النبي عيسى ولكن لما وقع الاتفاق
على عدم التكفير بمجرد هذا اللفظ دل على عدم دلالته لان انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم هذا اذا كان

مراده مما ذكرنا من ان عدم التكليف لاجل عدم العلم بارادة المدلول المفهومية له واما انكار جزاؤه
منع الاتفاق على بطلان اللازم مضعيف كالاول واما الثاني فلانه لا ريب في ان اللفظ اذا
كان ذا الطاشي لا يجوز ان جاز به الا بعد تحقق مدلوله ظواهر به بمجرد اللفظ والقرينة ثم تبين عدم مدلول
الخبر لكان مستقبحا بلى من هنا يتعين تسليم دلالة التعليق على النفي على ذلك الان لا يجوز الا بعد تحقق
مدلوله ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن جاز لنا ان ندعي ان زيدا قائم ثم ان عمرا ايضا
قائم لم يستقبح علمنا ان ليس من مدلوله نفي القيام عن عمرو واذا كان من مدلوله لاستقبح
لو قال زيد قائم مجردا عن قرينة تدل على ارادة مفهومه وبالجملة ليس مقصود المستدل
تحقق الاستقباح في الاخبار عن اكل زيد مع ثبوته لهم مطلقا حتى في صورة علم المخاطب
بذلك بل انما هو في صورة جهل المخاطب وتجرد الاخبار عن القرينة واما الثالث فلان
دعوى عدم الفهم بالنسبة الى اهل اللسان الذين هم المرجع في اثبات اللغات ثم انه لو
تم ما ذكره لما جاز التمسك بالتبادر في مقابلة الخصوم وهو فاسد بديهة واحتج من
قال بالدلالة بان قول القائل لست زانيا وليست اختي زانية تدل عرفا على رمي المخاطب
واخته بالزنا والجواب بعد تسليم الفهم بانه بالقرينة لا بنفس اللفظ ولذا كان الرمي بالزنا
مختصا بالمخاطب واخته **وسيلة** اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل يدل
على انتفائه في غير محلها او لا على اقوال **الاول** انه يدل وهو اختيار الشهيد في الذكرى والبيضاوي والعضد
كلام الشيخ وشيخه والشافعي ومالك واحمد ابن حنبل وابي الحسن الاشعري وامام الحرمين وجماعة من الفقهاء
والمتكلمين واهل العربية وفي الحج انه مذهب كثير من العلماء **الثاني** انه لا يدل وهو اختيار السيد وابن زهرة والفاضلين
وصاحب المعالم والامدي كما عن الشهيد الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن شريح والقفال والجويني
والغزالي وابن داود ومعظم الدين والمعتزلة وابي هاشم وابي بكر الباقلاني وامام الحرمين واكثر الامامية والمتكلمين ونقله
في العدة عن جمهور المعتزلة **الثالث** انه يدل لكن في مواضع ثلاثة الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله عليه السلام

في الغنم

في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة واخلاد
تحتهما كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله تحت الشاهدين ولا يدل فيما عدا
ذلك وقد حكاه في النهاية عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي حجة الاولين وجوه **الاول** قول
ابي عبيدة في قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه
وفي قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل اللغة **الثاني**
ان ابن عباس فهم من قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك منع توريث الاخت مع البنت ويسمى الولد
الا المتصف **الثالث** ان المتبادر عرفا الاتري انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم وجوب شراء
الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا فاذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذلك لغة لان الاصل **الرابع** انه لو لم يدل
على ذلك لزم اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة فلعدم الواسطة بين الاختصاص
والاشتراك فانه ثبت الحكم في المذكور قطعا فان لم يثبت في المسكوت عنه فهو الاختصاص وان ثبت فهو الاشتراك
وهذا شيء بين النفي والاثبات عقلا او لفظا واما انتفاء اللازم فلانه ليس الاشتراك اتفاقا غاية انه محتمل
الخامس ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء
والاستثناء يدل على ان الحكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك الصفة حجة الثاني وجوه ايضا **الاول**
انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين ثبوت الشيء في
الشيء وانتفائه عن المعلوم فهنا الحيوان مقصود انما كان احدهما عن الاخر **الثاني** التعليق على الصفة ورد
تارة مع انتفاء حكمها عن غيرها كما في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت مثل حكمها في غيرها
كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق والاصل ان يكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم عند الصفة
صونا للكلام عن الاشتراك والمجاز **الثالث** ان احدا من العلماء لم يقل في ذكر الاجناس انه ستة في خبر الربا
ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها **الرابع** ان الصفة كالاسم في ان الغرض من وضعها التمييز والتعريف
فكما ان زيدا وضع لتمييزه عن غيره فكذلك الضارب وضع لتمييز زيد عن جميع ما عداه الا الاسم كما بين ان

احتمال ان يكون الحاكي قد توهم في الحكاية فنقل الكلام على عبارته وكانت كما حكاه كان اللازم تقليد في
الجميع نظرا اما الاول فلان المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا حمل مثل ابي عبيدة والاصمعي والخليل
وامثالهم من شأنه تحقيق المطالب اللغوية نقلة لا مجتهدين والشواهد على ذلك في كلماتهم كثيرة وبين
تتبع حصلها منغير ريبة فقد ثبت ان الاصل فيما ينقله اللغوي كونه خبرا عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعل هذا
هو السر في الاكتفاء بمثل قول الخليل والاصمعي والجوهري والفيروزآبادي وسيبويه والفراء ونظرائهم
في اثبات اللغة وان كان ظاهر عباراتهم عدم النقل لان المعلوم من طريقتهم ذلك ولا كان قول الفقيه في
المسئلة الفقهية لان المعلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولذا لا يكتفون بقول فقيه في المسئلة
الفقهية ولعل الوجه في جعل ما يقوله اللغوي في اللغة خبرا وما يقوله الفقيه في الفقه فتوى مع ارسال
عباراتهما في الظهور في الفتوى ان الغالب على الفقه الفتوى لعدم امكان وصوله الى من يمكن ان يخبر عنه
بخلاف اللغوي فان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه ممن يمكن ان يصل اليهم غالبا فتدبر ثم انا
لو سلمنا ان قول مثل الاصمعي والخليل اجتهاد لكن نقول الاصل فيه الحجية لحصول الظن منه والاصل في
الحجية ولا يرد النقض بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتبار قوله فيخرج من الاصل ويبقى
غيره على حكمه ولعل السر فيما التفرقة امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة في المسائل الفقهية غالبا
والنادر كالمعدوم بخلاف المسائل اللغوية فان الغالب فيها خلاف ذلك واما الثاني فللمنع من مصير
اكثر المحققين الى الخلاف سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يفيد ما لم يبلغ الى حد يلزم الحكم بشذوذ المخالف
ومعلوم ان محل البحث ليس كذلك واما الثالث فلان ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية الى الحد الذي ذكرنا
وقد عرفت فساده واما الرابع فلان الاصل عدم التوهم فانا لا نسبق الاخذ بقول ابي عبيدة ونحوه
الانصاف انه مشكل لاختلاف الفضلاء في فهم كلامه فقال البعض ان ما ذكر اجتهاد واحتج بعدم قول
على حكم الاصل مضافا الى ان الاكثرية لم تبلغ الى حد لا يبعد معه دعوى تقدم شهادة النفي المعتضد
بعدم فهم العرف المصرح به في كلام جماعة من الفحول منهم الفاضلان ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف

فلا يصلح حجة واما عن الثانية فبنحو ما اجيب عن الاحتجاج بكلام ابي عبيدة واما عن الثالثة
فبالمنع من التبادر وعدم الاشتمال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالماء موجود واما
عن الرابعة فاولا بالمنع من الملازمة لانه اذا لم يرد به على نفي كان اعم والاختصاص بالذكر لا
يقتضي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض بالتعليق على اللقب واما عن الخامسة فبان الجمع في تراجم
بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة والاستثناء حكم المطلق العلم او الظن بثبوت حكمه ط وحكم المقيد
باحدهما تبعية في محل التنصيص قطعا او ظنا لا تغيير من غيره بل هو مشكوك فيه فلم يثبت في الاستثناء
الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه وقد نبه على هذا بعض
والعلامة والآمدي ومن هنا اندفع توهم التناقض بين قوله العالم وتوضيحه ان كون الصفة مخصصة ان
العالم المتقدم عليها لما كان شاملا لمحل الوصف وغيره الصفة صفة قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده
لا جميعها وهذا لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليه فيه فثبت دلالته على نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل
الصفة مخصصة لموضوع الحكم لا للنسبة فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام الموصوفين بصفة
الطوال غير متعرض لنفيه عمن عداهم حتى اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب معارضا له وبالجملة كون
الصفة من المخصصات العام لا يستلزم ثبوت المفهوم المبحوث عنه ولذا ترى ان القوم اتفقوا على كونها من المخصصات العام
من غير نكير كاتفاقهم على كون الشرط والغاية من المخصصات ولم يتفقوا في مسئلتنا هذه بل ذهب بعضهم الى نفيه في
الشرط والغاية منهم وكذلك كونها مخصصة لانا القول بثبوت المفهوم لها لما جاز الا انه هنا الى خلاف
تجدد الرأي فاسد قطعا فليس قال الا ان البحث عن كونها مخصصة غير البحث عن ثبوت المفهوم لها
وانه لا تلازم بينهما فهم بعض المخصصات كالشرط والغاية والاستثناء ثبت له الامران لكن ثبوت الثاني ليس
لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعدم ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض عرفا بين قوله اكرم العلماء الطوال
وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة ثبوت الاجماع
على اتحاد التكليف فانه لولاه لما جاز ذلك وهذان لا يتجهان على القول بالمفهوم للزومه ثبوت التعارض بين

بين القضيتين فيجب الجمع بالتخصيص مستلزما لثبوت المفهوم وهو نفي الحكم عن غير محل القيد لكان قوله
اكرم زيدا يدل على عدم وجوب الاكرام بعمرو ولان زيدا قيد لقوله اكرم بلا شبهة لانه لما كان باطلا
يدل على وجوب اكرام زيد وعمرو وبكر على البدل كان قوله زيد معينا له قطعا لا اطلاق واللازم باطل قطعا
فليس الكلام الا بالتقييد والتخصيص الا التنبيه على ان الخطاب المتضمن للحكم المذكور غير معلق على جميع الاداد بل
على بعضها لان حكم هذا الخطاب غير متحقق في بعضها فافهم تنبيهات الاول ذهب العلامة في نهاية
الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه الحكم علة يلزم من عدمه عدم الحكم قال في النهاية والا لزم اما كون ما فرض
علة غير علة او وجود المعلول بدون علته والقسم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الوصف
اذا انتفى فان بقي الحكم فاما ان يستند الى علة او لا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان
استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة بعلة بل العلة احد الامرين اعترض السيد عميد الدين بان
علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها فلا يلزم من عدمها الاطلاع على العلة عدم ما سواها لكن
لا يلزم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة فان كون
الزنا علة لاباحة الدم لا يمنع كون الردة علة وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة للتسخين لا يمنع كون
النار علة نعم لو اتحد الحكم شخصا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل انما كان العلة بعض الحكم انتهى الثاني
قال في النهاية تعليق الحكم على وصف في جنس يقتضي نفي الحكم عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا
يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس كما في قوله في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس
ولا يقتضي نفيه من سائر الاجناس وقال بعض فقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة من جميع
الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فكان تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه متناولا
لمعلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة
عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه انتهى الثالث
وحكى ما اختاره في النهاية عن المحصول والمحققين الثالث قال في النهاية الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما

اقتضى نفيه عن الضد عند القائل بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال انتهى الرابع
يشترط عند القائل بمفهوم الصفة بل كل مفهوم على ما يظهر من العلامة والحاجبي وغيرهما ان لا يكون
الحكم في المسكوت عنه اولى كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم خشية املاق وكذا يشترط فيه وفي سائر المفاهيم
ان لا يكون التقييد خارجا مخرج الاغلب كما نص عليه العلامة والحاجبي بل ادعى عليه الاتفاق في بعض كتب
المبادي والاحكام قال فيها اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل ما خصص فيه محل النطق بالذكر لخروجه مخرج
الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعم
وان خفتم شقاق بينهما وقوله وليما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله تعم
بثلثة احجار فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور انما كان لانه الاغلب لان الغالب ان
الربيبة انما تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها الا عند عدم الولي لها
واباية منه في تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار انتهى ووجد ذلك في النهاية وفيه البحث كما عن
المحصول بانه مع الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وربما يظهر من نهاية السؤل وجود الخلاف
فانه نسبه الى ما ذكره المرتضى قال وخالف امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وقال ان الغلبة
لا تدفع كونه حجة ولعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا يسقط بموافقة الغالب وكذا يشترط فيه وفي سائر
المفاهيم ان لا يكون المنطوق لسؤال سائل كما لو قيل في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة او الجواب
واقعة وان لا يكون هناك مانع عن اجراء الحكم في المسكوت عنه من خوف وغيره وان لا يكون علم المتكلم بالحكم
في محل الوصف كذا ذكره جماعة منهم العلامة قال وبالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب
ظاهر الا نفي الحكم عما عداه قيل وانما شرطوا المفهوم انتفاء المذكورات لانها قرائن ظاهرة وهو فائدة
خفية منها قال الاصوليون ان شيئا من الشرط لما ذكره ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء الخامس
قال في الاحكام بعدما نقل الشرط عن القائلين بدليل الخطاب وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص
محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما سابقة ولم يكن الحكم في محل

السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل
وجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص ولا يجب ان قلنا انه لا يجب كان التخصيص
عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما ينزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا من كلام الله تعالى ورسوله وان
قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حل ان يقال ان ظهر سبب
المخصص فلا حجة اما ان يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السوا ولا على ما ظهر منه وجوده
فان كان الاول فليس القول بالنفي بالاثبات وعلى هذا فلا مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم منه دلالة
نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو تبع دلالة اللفظ في محل النطق عليه بل
كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متفقة عليه بوجه من الوجوه كان ذلك
ممتنعا انتهى وسيلة اعلم ان دلالة المفاهيم باسرها التزامية لصدق تعريفها عليه وهو دلالة اللفظ
على الخارج عما وضع له اللازم له ولان الانتقال الى نفي الحكم عن غير المذكور وفيما ذكرنا من التعليقات التي ثبت
دلالتها عليه انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو آية الالتزام وقد يقال يلزم على هذا ان لا
تكون المفاهيم معتبرة لان المدلول الالتزامي لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي لوجوه الاول
ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتياد ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم
فيهم منه وتوجيه النفس اليه اضطراري فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي الثاني انه لو كانت الدلالة الالتزامية معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقائق
في وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق واللازم باطل بالاتفاق لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها
واما الملازمة فلحصول انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم فانك انا قلت فلان طويل النجاد
انتقل الذهن الى طول القامة قطعا الثالث انه لو كانت معتبرة لصح الحكم بسبب الحدث لانا
قد لاحت السقف لان الذهن ينتقل منه اليها واللازم باطل قطعا ومثل هذا مما يفتح عليهم ارادة
المدلول الالتزامي فيه كثيرا الرابع ان الدلالات لا تستلزم الارادة بناء على ما هو الحق من ان الدلالات

مسببه عن الارادة فالحكم بتحقق الارادة مع الدلالة خلاف الاصل وانما قلنا به في الدلالة المطابقية
للاجماع فيبقى غيرها على حكم الاصل لا يقال الغالب تحققها فيلحق موضع الشك بها لانا نقول غايته
هذا الظن بالارادة ولا دليل على اعتباره كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقية للاجماع ولا اجماع
هنا فان جماعة منهم السيد على عدم اعتبار المفاهيم كلية وليس ذلك لمنع انتقال الذهن الى المسكوت
اللازم فان ذلك بعيد جدا بل لاجل ما ذكرناه وقد يجاب بان اتحاد حجية الدلالات الالتزامية واتساع
نطاق قطعي بشاده فانه خلاف المعهود من طريقة العلماء قديما وحديثا وخلاف المتعارف عند اهل
وكفاك شاهدا حصر المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة والتضمن والالتزام
اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية لما حسن منهم ذلك ولا صح قطعا لانحصار الدلالة المطابقة والتضمن المعتبرة
وتنقيح الكلام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق لا شك ولا شبهة في ان اللازم
في الدلالة الالتزامية هو ثبوت التلازم بين الملتزم واللازم قطعا وكونه بحيث يلزم من تعقل الملزوم
تعقل اللازم ويكون الالتفات الى الثاني سببا للالتفات الى الاول ولكن مجرد هذا غير كاف في الدلالة
الالتزامية بل لا بد فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم مما يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل
اللسان ويكون اصلا عندهم كما ان الاصل في اللفظ الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي وح يكون
الحكم المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب ويكون مدلولا لفظيا ويجري فيه ما يترتب على الالفاظ
هذا لم يكن دلالة التزامية اذ مجرد التلازم لا يقتضي ارادة المتكلم اللازم في خطابه فانا نجد كثيرا ما
التلازم بين الشيئين ومع ذلك نقطع بان المتكلم لم يتصور اللازم فضلا عن ان يقصد اللازم من
خطابه نعم بمجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة الخطابية التي يستكشف بها مراد المتكلم
من خطابه فان كان المقام مما يقصد فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم فيعتبر ان يكون
التلازم اما عقليا وهو الذي يحكم معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم بين
العلية في نحو لا صلاة الا بطهور وفي الاقراء ووجوب المقدمة وذيها والامر بالشيء والنهي عن ضده

على بعض الاقوال وشرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك احدهما عن الاخر كما في التلازم بين القصر والافطار
ونحو ذلك واما اذا كان التلازم عرفيا وهو الذي لم يعرف تحقق في العرف والعادة انفكاك عن ملزومه اصلا
وفي الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تاسيس الحكم الشرعي الا اذا ما دفعنا فقلنا بان الاصل في كل
الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فيوضح لك بالمثال فنقول ان امر الشارع مبني له مقدمة وجعلنا
بالتلازم بين الامر بها وبين الامر بذيها بمجرده لا يمكن الحكم بان المقدمة مامور بها الا بان يقطعنا
كان التلازم بين الامر بذي المقدمة والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر
عن الامر بها فح نحكم بان الامر بذي المقدمة امر بها ايضا وعلى كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان
التلازم شرعيا كان الامر كذلك ايضا وان كان التلازم عاديا بمعنى انه لم يتحقق قط او غالبا الامر بذي
المقدمة منفكا عن الامر بها فسبب ثبوت الامر بها فان مجرد علم الانفكاك العادي لا يوجب الا ادا
افادة الظن وكان حجة ولعل من لم يعتبر المفاهيم اصلا زعم ان التلازم بين المفاهيم والمناطيق ليس
عقليا ولا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل بمعنى انه اتفق عادة وهو غير معتبر في استنباط الحكم الشرعي
ولكنه ليس كما ظن فانا نجزم بان من المفاهيم ما هو مما يقصد من الخطاب بمنطوقه الاشارة اليه ويكون
من مدلوله الالتزامي في عرف اهل اللسان ولا ينفع عدم التلازم عقلا وشرعا كما توهم المانع من
حجيته عليهم الاشارة اعلم ان اهل اللسان جعلوا تلك الخطاب اصلا في الاشارة الى اللازم كما في الكناية
والتجوز فظهر مما ثبت من ان المعتبر في باب الالفاظ هو ما تفاهم اهلها وبالجملة ان بين التلازم
والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا من وجه فقد يجتمعان معا كما في نحو لا صلاة الا بطهور فان
الحجية تستلزم لنفي الاجزاء عقلا وكذا يقصد من هذا الخطاب الاشارة اليه لغة حتى ان بعضهم ادعى انه موضوع
له وقد يتخلف الاول عن الثاني كما اذا كان التلازم عاديا وكان الخطاب بالملزوم مما يشار به الى اللازم
وقد يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان التلازم عقليا او شرعيا ولم يكن الخطاب في عرف اهل اللسان
اصلا في الاشارة الى اللازم فانا اذا اردنا الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة فلا بد ان يلحظ فان

المجمع عليه ومورد اليقين والرجوع في غيره وهو محل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة واما
الحكم بالحرمة في القدر المجمع عليه فواضح واما التمسك بالاصل في غيره فللشك في ثبوت التكليف وعدم العلم
به ولو اجمالا وقد تحقق ان الشك اذا تعلق بنفس التكليف كان اصالة الاباحة والبراءة هي المسلك الا ما على
بوجوب الاحتياط ولو تعلق الشك بنفس التكليف وهو خلاف التحقيق مسئلة اعلم انه قد ظهر في هذه
الازمنة المتاخرة كتاب يسمى بفقه الرضا عليه السلام وكثيرا ما يحكي عنه خالي العلامة المجلسي ره في البحار وفي الاعتماد
عليه بمجرده اشكال لعدم ثبوت كونه من مولانا الرضا عليه السلام بطريق صحيح ولكن لا باس بان يعتد به في المواضع
المعتبرة التي يجبر عضدها بالشهرة لما ذكره المجلسي ره وابنه فيما حكى عنهما قال الاول ان السيد الثقة الفاضل
المعظم القاضي مير حسين طاب ثراه كان مجاورا في مكة المعظمة سنين وبعد ذلك جاء الى اصفهان وذكر لي اني
جئت بهدية نفيسة اليك وهو الكتاب الذي كان عند القميين وجاؤا به الي عندما كنت مجاورا وكان
على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فيقول عبد الله علي بن موسى الرضا
وكان في مواضع من خطه صلوات الله وسلامه عليه وذكر القاضي ان من كان عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل
الينا عن ابائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام صلوات الله عليه وكانت نسخة قديمة مصححة ووفى لك
استعاد بتواتر انتسابه اليه صلوات الله وسلامه عليه ولا اقل من الاستفاضة وبذلك يخرج من حين
القادحات وتدخل في حد الحسان من المسانيد برواية من مدحهم القاضي من الشيعة القميين وان جهل حالهم
وقال الثاني في البحار ان كتاب فقه الرضا عم اخبرني به السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين طاب ثراه
بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم
حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا صلوات الله عليه وسمعت الوالد قال سمعت السيد
يقول كان عليه خطه صلوات الله عليه وكان عليه اجازات كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم
بتلك القرائن انه تاليف الامام عم واكثر عباراته موافق لما يذكره ابو جعفر بن بابويه في كتاب من
لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم

مستندها مذكورة فيه قال بعض الافاضل في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا
يعلم مستندها مذكور فيه قال بعض من نقل ما ذكر في البحار وقد عرفت مطابقته ما في المقنع لذلك الكتاب
الشريف وهي ايضا من القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة الصدوق على وجه ما في كتب الاصول
يشهد ايضا ما ذكره شيخنا المفيد ره في الرسالة المقنعة من انه لا تكون على علة حتى يبلغ حدها ما يجب ان تكون
فيه بعد المرض والجراد وضربه مؤنتها واخراج السلطان فان تلك الرسالة من اولها برواية عن ابي محمد
الحسن باسناده الى رجاء بن يحيى بن ساسان قال خرج الينا من دار سيدنا ابي محمد الحسن بن علي العسكري
سنة خمس وخمسين ومائتين فذكر الرسالة المقنعة بأسرها ذكر ذلك في فضل ترتيب نافلة شهر رمضان و
هذا مما يؤكد صحة النسبة انتهى لا يقال لو كان الكتاب المزبور من الامام لتواتر ونقل بطريق صحيح والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بان تصنيف الامام عم لا بد ان يكون كذلك لتوافر الدواعي
عليه كيف وهو اجل من مصنفات المصنفين فاذا تواترت ينبغي ان يتواتر تصنيفه واما بطلان اللازم
فواضح لانا نقول لا نم لزوم تواتر كلما كان من الامام عم ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح فلا برهان عليه
وتوفر الدواعي انما يؤثر حيث لا يكون هناك مانع واما معه فلا وهما يكشف عن ذلك الاستبعاد النصوص الواردة بوقوع
التحريف في القران المجيد وقال به ايضا جملة من العلماء اذ لو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما حذف
منه وكذا عدم تواتر الصحيفة السجادية وكثير من المعجزات النبوية وخلفا شجر الحديبية فان قلت لم يحد مانعا من
ذلك قلت عدم وجدان المانع لا يكفي بل لا بد من عدمه في الواقع على انه لا يبعد في ان يدعى ان المانع هو التقية ثم
انا لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه عم فانما نسلم لو كان كتابا دونه بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان المدون
غيره كنهج البلاغة فلا نسلم ولعل فقه الرضا عم من القبيل ولا يقال لو كان من الامام عم لكانت عباراته
فصيحة سليمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه اللائق بحالهم واما بطلان اللازم فلان فيها ما تستقبحه
عباراته لمخالفته ذلك لانا نقول لا نم ان ذلك لائق بحالهم مطلقا بل اللائق بحالهم التعبير بما يقتضيه الحكمة وقد
تقتضي الحكمة التعبير بما يخالف القواعد العربية حيث يتوقف فهم السائل عليه ولعل التعبير في ذلك الكتاب

مستنداً الى حكمة خفية ولا فيه الوجه الصحيح المعتبر فيندفع عما ذكر لو كان المقصود اثبات القطع بعدم كونه منه ولكن المقصود استفادة الظن منها بذلك وهي تنهض له لا ما اشتغل هي معارضة بما ذكر انا المشار اليها ولكن في بلوغه حد الحجية اشكال ولكن لا اقل من عده مؤيدا **وسيلة** انا او ردجبر يتضمن الايجاب الجزئي وجزاء يتضمن السلب الكلي فالاول من دخر منه هكذا كل السنام راجح او المتضمن من الوضوء ويدخر الثاني منه هكذا كل السنام ليس براجح او المتضمن ليست من الوضوء فان مدلول الجزء الاول الايجاب الجزئي ومدلول الجزء الثاني السلب الكلي اما ان مدلول الاول الايجاب الجزئي فلان ثبوت الرجحان لشيء اعم من كونه على جهة الوجوب ولكن كونه الشيء من شيء اعم من كونه من الاجزاء الواجبة او المندوبة فاذا قيل هذا راجح ومنه كان المقصود اثبات رجحانه او جزئيته في الجملة وهو الايجاب الجزئي واما ان مدلول الجزء الثاني السلب الكلي فلان النفي اذا تعلق بالنكرة افاد العموم فيدل الواجب والجمع بتخصيص السلب بما يجامع الايجاب الجزئي فيقال المراد من نفي الرجحان ونفي الكون منه نفيهما على جهة الوجوب والجزئية للواجب لم لا يجوز التوقف عند العجز عن المرجح احتمالا ان ما في التخصيص الجمع بين الدليلين مع ذلك ان مخصص السلب الكلي لم يعمل بالجزئي وذلك واضح بخلاف ما لو اخذنا بالسلب الكلي لانه يلغي الايجاب الجزئي بالمرة وقد اشتهر بين الاصوليين ان الجمع اولى من الطرح ومنشأ ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق وانما يسلم حيث يكون له شاهد من عرف كالجمع بين قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم بالتخصيص او من غيره وكلاهما مفقودان في المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص بل يحكمون بالتناقض بين الكلامين ويتعجبون من صدوره منه هذا الكلامان حيث ينتفي احتمال البداء والنسخ كما يتعجبون بجب اكرام زيد ولا يجب اكرام زيد ولعل السر في حكمهم بالتناقض ان النفي والاثبات في الحقيقة من جهة الى شيء واحد بدلالة واحدة وهي الدلالة المطابقية وذلك لان المقصود الاصلي في قوله كل السنام راجح ثبوت وصف الرجحان من حيث هو لكل السنام من غير نظر الى كونه في ضمن الوجوب او الندب والمقصود الاصلي من قوله كل السنام ليس براجح نفي اتصاف الكل بصفة الرجحان من غير نظر الى الافراد ثم في الجزئية بل من دون نفي الافراد

فنقول

فتعلق النفي في الافراد تبعي لا اصلي فقد تحقق ان الاثبات والنفي قد تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة المطابقية وهو التناقض ولكن التعارض بين قوله اكرم العلماء واجب ولا تكرم زيدا العالم غير لان المقصود الاصلي في الاول الاثبات وجوب الاكرام للافراد المسمى بالعالم من غير التفات لخصوصيات الافراد بالاصالة ولذا كان الدلالة على الافراد بغير المطابقة والمقصود الاصلي في الثاني نفي وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه زيد ولذا كان الدلالة على نفيه بالمطابقة فكان الاول ظاهرا والثاني نصا لان الدلالة المطابقة اقوى من غيرها فلا بد من الجمع بينهما لشهادة العرف ويحمل الكلام ان التعارض في محل البحث من قبيل تعارض النقيضين ومعلوم ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن واما الثاني فواضح ثم ان قطعنا النظر عن العرف فنقول التخصيص السلب الكلي بفرد دون آخر بلا مرجح لانه لا دليل على تعيين متعلق النفي بالخصوص نعم لو علم اجمالا سبعه لحظة الموجبة الجزئية تعلقه بفرد ما وهذا القدر لا يجدي لان المقصود تخصيص السلب على وجه يصح الاستدلال به وبالموجبة الجزئية وهو لا يحصل بالعلم الاجمالي بالتخصيص بل يجب فيه التوقف فان قلت يحمل الموجبة الجزئية على اقل الافراد نقول المراد من قوله هذا راجح انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان ويدفع احتمال الوجوب بالاصل فيلزم ح حمل السلب على نفي الوجوب جمعا قلنا هذا المعنى لا دليل على التخصيص بل لا بد من دلالة الموجبة على الاستحباب بالدلالة اللفظية او يقوم اجماع من الخارج على نفي الوجوب ويحصر في ان يكون المراد منها الاستحباب فتعين حمل السلب على نفي الايجاب فتامل **وسيلة** اختلف الاصحاب في ان تغيير هيئة المستحب هل هو حرام ام لا بل غايته ترك المستحب فلا يستحق الثواب فعن الشيخ ابي جعفر الطوسي الاول واختار العلامة في المختلف والشهيد في الذكرى والمحقق الخوانساري في المشارق الثاني اذا لعقل مشروعيته لان شبهه فكالاول قال العلامة في المختلف مسئلة قال الشيخ في ط لا يجوز الابتداء بالاستنشاق قبل المضمضة وقال ابن حمزة يستحب الابتداء بالمضمضة احتج الشيخ بان المشروع الابتداء بالمضمضة فالعكس بدعة كنقصول الاذان واحتج ابن حمزة بان الفعل في نفسه مستحب فيكون كيفيته مستحبة والجواب المنع من استحباب الكيفية بعد ثبت لا تدم تحقيقه وبعد

ان كيفيات الافعال المندوبة اذا غيرت هل يكون حراما ام لا الوجه ان المغير ان اعتقد مشروعيتها على الوجه الذي غيره كان مأثوما في اعتقاده اذ لم يستند الى الدليل وان لم يعتقد المشروعية فانه اجه ان الفعل يقع لاغيا لا اثم عليه ولا ثواب له وقال في الذكرى الثانية تقديم المضمضة على الاستنشاق مستحب وفي ط لا يجوز العكس والماخذ ان تغير هيئة المستحب هل يوصف بالحرمة لما فيه من تغيير الشرع او بان المستحب تبعا لاصله هذا مع قطع النظر عن اعتقاد مشروعيته التغيير اما معه فلا اشك في تحريم الاعتقاد لانه شبهة اما الفعل فالظاهر لا وتظهر الفائدة في التاثيم ونقص الثواب وابتاع النية وقال في المشارق بعد نقل عبارة الشهيد في الذكرى اعلم ان هيئة المستحب اما ان تكون مستفادة من نفس الامر بذلك المستحب مثل ان يرد في الشرع تمضمض ثم استنشق ونحوها ومنها ما ليس كذلك مثل ان يرد او لا تمضمض واستنشق ثم ورد اخرى بان تقدم المضمضة على الاستنشاق ونحوها اما ان استفاد من الامر الثاني تقييد الاول واشتراطه بها ولا على الاولين لو غير هيئة المستحب فالظاهر عدم الامتثال لذلك المستحب اصلا لعدم الاتيان بالمامور به وعدم استحقاق الثواب واما الاثم فلا الا بدليل من خارج وعلى الاخير الامتثال للامرين واستحقاق الثواب به دون الاخر والاثم ايضا منتف الا بدليل من خارج انتهى والحق ما ذكروه وتحقيق الكلام هنا يتبع في مقامات

الاول فان مجرد التغيير لا يوصف بالحرمة اعلم ان الحرمة من التكاليف الشرعية وقد ثبت ان ثبوت التكليف يحتاج الى دلالة نصبها الشارع عليه وهي عند اكثر اصحابنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فالشيء منها على حكم اذا لم يدل الا يرجع الى اصالة الاباحة والبراءة ومحل البحث مما لم يجد شيئا منها عليه اما الكتاب والسنة فلانه لم نجد فيهما ما يدل على حرمة التغيير الاعم ما دل على حرمة الكذب على الله والبدعة وفي شموله لمحل البحث نظر بل المقطوع به عدمه وذلك واضح واما الاجماع فلان المسئلة خلافية على انا استبعد ان يتعلق الشيخ ره في محل الفرض بالحرمة واما دليل العقل فلانا اذا تاملنا وراجعنا وجداننا لم نجد منه ما يقتضي ذلك بل نجد انه يحكم بالاباحة وذلك لان الفعل لا يتصف بالاستحباب الا بقصد التقرب فاذا انتفى كان داخلا في جملة المباحات فليس في حالة التغيير ارتكاب مستحب حتى يقال انه

غير

غير مشروع بل ارتكاب فعل مباح في نفسه من شأنه ان يتصف بالاستحباب اذا اجتمع شرائطه وعلى هذا لو اتى بالفعل المستحب او الواجب من غير تغيير مجردا عن قصد القربة كان جائزا **الثاني** في انه لا يترتب عليه ثواب اعلم ان الثواب لا يكون الا على فعل ثبت رجحانه في الشريعة وما لم يثبت رجحانه فيها لم يكن فيه ثواب ومحل البحث مما لم يثبت رجحانه لانه المفروض فلا يترتب عليه ثواب **الثالث** في ان اعتقاد الشرعية مع عدم العلم بها حرام اعلم ان اعتقاد شرعية ما لم يعلم شرعيته من البدعة والافتراء فيكون حراما اما ان ذلك من البدعة فقد صرح به العلامة في المنتهى فقال في مقام اثبات عدم استحباب غسل الاذان وسمعها لنا انه تكليف متوقف على الشرع ولم يثبت فاعتقاده فعله بدعة وكذا صرح هذا المحقق في الحاشية وصاحب ك والمقدس الاردبيلي واما حرمة البدعة والافتراء فواضحة وقد يقال الحرمة في ذلك الاعتقاد انما يسلم حيث يترتب عليه مفسدة ونشر معتقده والافتاء به فانه ح يتحقق الكذب والافتراء ولنا انا اعتقد من غير اظهار لاحد فاتصافه بالتحريم مشكل لعدم معلومية صدق لفظ البدعة والافتراء على مجرد الاعتقاد هذا على تقدير امكان تحقق الاعتقاد مع عدم العلم بالشرعية واما على تقدير عدمه لان الاعتقاد توطين النفس على شيء وهو لا يحصل مع الشك فينتفي التحريم بلا اشكال في الشك والاثم فيه

الرابع في ان الاعتقاد عن شبهة لا يوصف بالتحريم اعلم ان كل تكليف من التكاليف الشرعية انما يتوجه الى العالم واما الجاهل الغير المقصر فلا والمعتقد عن شبهة جاهل غير مقصر فلا يتوجه اليه الخطاب بالتحريم **وسيلة** اعلم انه قال العلامة ره في النهاية اختلف في المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية لنا قوله عم الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض البحث فيما اذا نوى صوما مستحبا مجوزا لتركه فيستند الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله عم لكل امرئ ما نوى ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل فكذا حالة عملا بالاستصحاب انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه اقول النزاع في هذه المسئلة يمكن ان يكون من وجهين

الاول ان الشروع في المندوب هل يصيره واجبا بحيث انه لو قطعه في الاثناء او طرء عليه الفساد لم

لم يبرء ذمته الا بالاتيان به او لا فيكون الشروع فيه على الاول من الاسباب المقتضية لصيرورة المندوب واجبا كما ان النذر يصيره واجبا ولا على الثاني ولم يلتفت في هذا النزاع الى جانب القطع وعدمه الثاني ان الشروع فيه هل يمنع من جواز قطعه ويوجب الاتمام حتى انه لو قطعه كان اثما اولا بل يبقى على ندبيته بحيث لو قطعه لم يأثم ولم يلتفت في هذا النزاع الا الى جانب القطع وعدمه ولا يبعد دعوى ظهور كون هذا هو محل النزاع ولكن لما كان الاول ايضا محتملا كان الاولى ان نتكلم على التقديرين فنقول ان كان النزاع في الاول فالذي يقتضيه التحقيق هو عدم الوجوب بالشروع لان السببية للوجوب امر شرعي يتوقف على الدلالة الشرعية ولم نجدها فالاصل عدمها هذا ان ادعى الوجوب بامر جديد وان ادعى كونه من مقتضيات الامر السابق فبطلانه اوضح من ان يبين وان كان النزاع في الثاني فنقول التحقيق انه لا يجب ايضا بمجرد الشروع لوجوه **الاول** الاصل المؤيد بما ذكره العلامة ره **الثاني** اجماع الامامية الذي حكاه **الثالث** انه اذا قيل هذا مندوب يفهم منه انه يجوز تركه مطلقا ولو بعد الاشتغال وكل كل صيغة تستعمل في معنا ويمكن ان يستدل للمخالف بوجوه **الاول** قوله تعالى في سورة محمد ص يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان لفظ الاعمال للعموم لانه جمع مضاف فيشمل الاعمال المستحبة والنهي عن ابطالها ابطالها مطلقا وهو المطلوب **الثاني** بان ابطال المندوب يستلزم الالغاء ما فعل لعدم ترتب فائدة عليه اصلا من الابطال الدنيوية فواضح واما الاخروية فلان فائدتها الثواب وهو معه منتف لانه لا يترتب الا على تمام العمل والالغاء ما فعل قبيح عقلا كما انا ارتكاب ما لا فائدة فيه قبيح عقلا وكل قبيح حرام عقلا بناء على مذهب العدلية من ان كل ما حكم العقل حكم به في الشرع قبيح وانه يجاب عن جميع ما احتج به المجوز وه اما الاول فبانه انما يكون حجة حيث لا دليل عقلي يخالفه واما معه كما في محل البحث كما بيناه فلا واما الثاني فبان الظني لا يعارض القطعي ومع ذلك ففي تخصيص الكتاب بالخبر الواحد كلام مشهور فكيف بالاجماع المنقول واما الثالث فبان المفهوم من المندوب ليس الا ما يجوز تركه في الجملة كما ان ليس المفهوم من الواجب الا ما لا يجوز تركه في الجملة ولذا لم يكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب سلمنا لكن يعارض ما دل عليه لفظ المندوب من جواز ترك

النفل

مطلقا

النفل مطلقا قوله تعالى ولا تبطلوا فيجب تقييد الاطلاق به والجواب عن الاول بالمنع من دلالة الاية الشريفة على المطلوب لوجوه **الاول** ان جماعة من المفسرين فسروها بما لا يتضح معه الاستدلال فمن قال لا تبطلوها بالكفر والنفاق ومن الكلبي بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصي والكبائر **الثاني** ان افادة الجمع المضاف العموم مشروطة بعدم سبق معهود وهو هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فاذا حصل الشك في العموم امتنع الاستدلال **الثالث** لو سلم الاشتراط بذلك فالحمل على العموم هنا غير ممكن من وجوه احدها انه لو حمل على العموم لزم خروج اكثر الافراد منه واللازم باطل بيان الملازمة ان الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهي خارجة عنه واما بطلان اللازم فلما حقق في محله من عدم جواز استثناء اكثر افراد العام فاللازم اما الحمل على بعض الافراد مجازا وحيث لم يمكن تعيينه لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال فيقتصر من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو جواز الابطال لا يقال لا نحمل على المجاز بل يا في ما اشتهر بينهم من ان التخصيص خير من المجاز لانا نقول نعم ولكن التخصيص علية لانا نقول ذلك فيما حيث لا يستلزم التخصيص خروج اكثر الافراد واما معه فالمجاز اولى على انه لا يمكن الحمل على التخصيص هنا لاستلزامه خروج اكثر الافراد فواضح واما على الثاني فلما عرفت من جوازه فلتقدم وشمول هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز ولانه يمكن تعيين المجاز هنا بان يقال المراد من اللفظ ما عدا ما خرج منه لانه اقرب الى الحقيقة والمندوب الذي هو محل النزاع لم يثبت كونه مما خرج فيكون داخلا في المعنى المراد لانا نقول لا نم كون ذلك اقرب المجازات لان الاقربية التي تناط في الحمل هي كون المعنى المجازي بحيث ينصرف الذهن اليه عند تعذر الحمل على الحقيقة لا الاقربية بالاعتبار العقلي ولم يثبت كون ما ذكرنا اقرب على الوجه الذي ذكرناه وعن الثاني اولا بالنقض بجواز ابطال الاعمال المباحة ولو كان مجرد الابطال مستلزما للالغاء القبيح لما جاز الغائها ايضا والثاني بطريق الحل بان الالغاء ما فعلنا انما قبح حيث لم يترتب على الترك فائدة اخرى ولو كانت دنيوية واما معه فلا ونقول في الالغاء دفع المشقة الحاصلة من ارتكاب الفعل وثالثا بان ذلك لو سلم فانما يتم حيث لم يترتب على ما فعل فائدة اصلا واما مع ترتب الفائدة عليه ولو لم تكن مقصودة حين الشروع فلا ورابعا بانه لو كان

قبيحا لما صار اكثر العلماء اليه والثاني بطلانه كما عرفته من حكاية العلامة فاذن يبقى الاجماع المنقول سليما عن المعارض مع كونه مخصصا للكتاب لا وحيدا بعد كونه حجة ودعوى تخصيصه بالخبر الواحد ولنا تسليم كون المفهوم من المندوب ما يجوز تركه مطلقا فضعفه ظاهر واما المعارضة بقوله تعالى لا تبطلوا بعد تسليم كون المفهوم جواز الترك مطلقا ودعوى لزوم تقييده بالاية الشريفة فضعفها ايضا ظاهر لان التحقيق ان التعارض بين المفهوم من لفظ المندوب والاية الشريفة من قبيل تعارض العمومين من وجه سلمنا ان الاية الشريفة من حيث دلالتها على المنع من ابطال العمل في الاثناء خاصة ومن حيث شمولها للاعمال الواجبة والمندوبة عامة ولفظ المندوب من حيث دلالته على جواز الترك خاص ومن حيث دلالته على جوازه قبل التلبس به وبعد التلبس به عام فكما يمكن تخصيص المفهوم من لفظ المندوب بالاية الشريفة كذا يمكن العكس وحيث لا ترجيح وجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل وقد بيناه لا يقال لا بد من ترجيح الاية الشريفة القطعية لانا نقول هذا حسن لو كان الكلام في المندوب الذي دل الخبر الواحد على ندبيته واما اذا دل عليه الخبر المتواتر مثلا فلا على انا نقول لا بد من ترجيح المعارض للاية الشريفة لاعتضاده بالاجماع المنقول وقد يجاب عن الوجه الاول من الجواب عن الاول بان الجماعة المشار اليهم لا حجة في قولهم سيما لكون لم يتحقق لنا انه قولهم وعن الثاني منه بان الاصل عدم سبق معهود ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال باكثر العمومات سلمنا سبق معهود لكنه لما لم يكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة او هما معا كان متعلق النهي مجملا فيجب الاجتناب عن ابطال المستحبات في الاثناء من باب المقدمة وتحصيلا للبراءة اليقينية وقد يجاب عن هذا بانه حسن لو لم يقطع بحرمة قطع بعض الاعمال واما مع ذلك فلا لان الشك ح يرجع الى التكليف فيلزم فيما خالف الاصل على مورد اليقين ونحن قد علمنا حرمة قطع بعض الاعمال وشككنا في غيره فلا بد من الرجوع الى الاصل على انا نمنع من ان كل فعل في الاثناء ابطال فتم هذا لولا ظهور سوق الاية الشريفة كون النهي متعلقا بابطال العمل بعد الاتيان به صحيحا فيكون نهيا عن الترك فانه يبطل العمل ويحبطه لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فلا يلزم ح تخصيص في الاية الشريفة اصلا وصل اذا تحقق حكم في

اكثر جزئيات

اكثر جزئيات كلي فهل يجوز ان يلحق باقي جزئياته بتلك الجزئيات ويدعى ثبوت ذلك الحكم لجميع الجزئيات ويتخرج قاعدة كلية او يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره فيه اشكال وحاصل البحث يرجع الى ان الاستقراء هل هو حجة اولا لان ما ذكرناه احد اقسام الاستقراء وتحقيق الكلام يقع هنا في مقامات **الاول** في ان ثبوت الحكم في اكثر الجزئيات هل يقتضي اليقين او الظن بثبوته في غيرها من الجزئيات الباقية اولا صرح جماعة منهم العلامة في النهاية والسيد عميد الدين وشارح المطالع والاسنوي بانه لا يفيد اليقين ولعلهم نفوا افادة الظن فصرح العلامة كالمحقق والرازي فيما حكي عنه بانه لا يفيد الظن ايضا وقيل بانه يفيد وهو اختيار العبري فح وهو الاقرب لقضاء الوجدان بانه اذا دخل واطلع على ان اكثر اهلها مسلمون يحصل الظن بان من لم يره من اهلها ايضا مسلم سواء اطلع على كافر منها ام لا على انه قد يحصل العلم بذلك ولو مع تخلف جزئي واما ما ذكروه في نفي افادة العلم العقلي الذي لا يحتمل معه تصور النقيض واما الذي العادي الجامع معه فلا واما ما ذكره في المعارج في نفي افادة المظنة كما سيأتي اليه الاشارة فضعيف ومحل الكلام ان حصول جانب الاعتقاد من التتبع في اكثر الجزئيات ليس الا من جهة الحدس فلا ينافيه تطرق الاحتمال العقلي نعم الامر الوجداني لا بد ان تكون ناشئة عن اسباب تقتضيه في العادة فمن ادعى وجدانا يشبه من غير قيام برهان عليه فان كانت الدعوى مستندة الى حجة يمكن حصول العلم منه كان يدعى العلم بحيوتي باخبار عشرة رجال قبلت منه بمعنى انه لا يحكم بكذبه بنفس الدعوى واتم محصل هذا العلم وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن حصول العلم منه عادة بدعي حصول العلم به بمجرد خبر كذب فلم يقبل وبكذب بنفس الدعوى فاحفظ هذا فانه ينفعك في مقام المنازعة مع الخصم الذين يدعون العلم في مقام ابطال دعوانا **المقام الثاني** في انه حجة في الاحكام الشرعية اولا فقيل بها لقوله ص نحن نحكم بالظاهر وظاهر العلامة في النهاية عدمه واختاره المحقق في المعارج ونحن ننقل كلامه بالتمام فانه قد بسط الكلام في المسألة بما لا مزيد عليه قال المسألة الخامسة الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر في جزئيات تلك الجملة ومثاله ان نستقرئ الزنج فنجد كل واحد

كل موجود منهم اسود فنحكم بالسواد على من لم نره كما حكيت على من رايته وحاصله السؤ من غير جامع
مثاله في الفقهيات اذا اختلف في الوتر فنقول هو مندوب لانه لو كان واجبا لما جاز ان يصلى على الراحلة لكنه
يفعل على الراحلة والمقدم مستفاد من الاستقراء انا لا نرى من الواجب يصلي على الراحلة والاستثناء سلم من
بالاجماع وهل مثل ذلك حجة في الاحكام الحق انه ليس بحجة لان موارد الاحكام مختلفة فلا يلزم من اختصاصها
ببعض الاعيان وجودها في الباقي ولا يثبت الحكم فيما وجد فيه يكون مع وجوده في الباقي وقد يكون
مع تقدح وجه الاحتمال الذي لا يجوز الحكم باحدهما دون الاخر لان وجود الحكم في عدد من افراد النوع لا يلزم
وجوده في باقي الافراد فكذا وجوده فيما هو اكثر من الواحد فان قيل مع كثرة الصور يغلب على الظن ان
الباقي لما وجد العمل بالظن واجب قلنا لا نم انه يغلب على الظن انه لا فرق بين ما رايت وما لم تره ولا
بين ما علمته وما لم تعلم ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به وليس وجود
الحكم فيما رايته امارة لوجوده في الباقي سلمنا لكن الظن قد يخطي فلا يحل به الامع وجوبه ولا دليل
عليه فان قيل مع الظن يترجح في نفس المجتهد ارادة الشارع تعميم الحكم فيقبل المخالفة مظنة الضرر
قلنا غلبة الظن يترجح في نفس المجتهد ارادة الشارع المذكور معارض بغلبة الظن ان نزعه الحكم يستدعى
الدلالة ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فيتحقق الفرد على انه مع التمسك بالعمل بالظن
يزول ظن الضرر والتمسك بوجود يقبله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا انتهى كلامه دفع في الخلد بعد امعان النظر مرجع كلامه الى منع اصالة حجية الظن وفيه نظر فان
دعوى الاصالة لا تخ عن الاستقامة ولذا ذهب بعض افاضل عصرنا اطال الله تعالى بقائه الى حجية
الاستقراء ولا يليق هذا المقام بتحقيق ذلك المرام وهو من المسائل المهمة التي يبتني عليها كثير من
المسائل الشرعية فان سهل الله تعالى تم يحسن التوفيق صلينا لتحقيقه رسالة على حدة بما هنا من وهو انه
انا قلنا باصالة حجية الظن فلا يمكن ان نقول بحجية الظن المستفاد من الاستقراء لان الظاهر ان
المشهور بين اصحابنا عدم حجية والمشهور انا لم تكن حجة بنفسها فلا اقل من كونها مانعة من حجية

الغير بالمستند فانه تعا الظن الاقوى ويترجح ظن الاستقراء على ظن الشهرة فيحكم فيه ولما الاستدلال
بما دل على حرمة العمل بالقياس على منع العمل بالاستقراء فيمكن لتباينهما فان القياس اثبات حكم في
جزئي باعتبار وجوده في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما ويسمى الاول بالفرع والثاني بالاصل والثالث
بالعلة الجامعة والحال الاستقراء كما عرفت فالحكم الثابت في احدها لا يشمل الاخر اللهم الا ان يدعى اولوية
منع العمل بالاستقراء حيث ان الظن المستفاد منه اضعف من الظن في القياس ويقال ان القياس انما هو
بحسب الاصطلاح والا فالقياس في اللغة يشملهما وكلا الوجهين نظر اما الاول فلمنع الصغرى واما الثاني
فلان الظاهر انصراف الاطلاق بالمنع منه الى ما هو المصطلح عليه فان الائمة عما ارادوا بذلك الاطلاقات
الدالة على منعها تبادر بالعمل به وهو ليس الا المصطلح عليه المقام الثالث في حجية في المسائل اللغوية الحوالة حجة
فيها والظاهر اتفاق الاصوليين عليه لان كبرائهم قد نطقت بان الظن فيها حجة بالاعم الاغلب وهو الاستقراء
وعليه تبنى مسائل كثيرة منها اصالة عدم النقل واصالة عدم المجاز واصالة عدم الاشتراك واصالة عدم
اولوية الاشتراك التاسيس على التاكيد واصالة اولوية التخصيص على المجاز والنقل على الاشتراك والنسخ
واصالة الاكتفاء بالعلامة في التجوز لان المدرك فيما هو اصالة غلبة وقد عدد في اللغة كما نطقت به كتبهم
واما الامور الاعتبارية التي احتج بها على الاصالة فهي لا تنهض حجة مع ان المقصود من الاستدلال بها ليس
الاغلبية لا الترجيح بالاعتبارات العقلية ويشير الى هذا قول العضدي في بحث تعارض
المجاز والاشتراك ثم ذكر المصان الحق هو ان الاغلب لا يليق بما ذكروه من وجوه ترجيح الاشتراك لان
ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المائنة وتحقق المائنة لا عدم
عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز لكان اختار ده انتهى وبالجملة الاصوليون حتى من يمنع من العمل بالظن في نفس
الاحكام الشرعية كالسيد المرتضى ومن ذهب قد جرت عادتهم بذلك واستمرت طريقتهم عليه حتى انهم
في مقام التخاصم والتراجع في اللغات استندوا الى الغلبة في الحاق الفرد النادر به الغالب بالغلبة ويعتبر

او منع الغلبة ولم نقل غلبة الوقوع ولا يفيد الظن او ان الظن الحاصل منه لا يكون حجة ولولا ان
حصول المظنة والحجية معا من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لسكتوا عن التكرير ولا
ظهروا اما عندهم من الخلاف فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما
وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وانس في كلام القوم
ومع ذلك لو منع من حجيته لانسد باب اللغات وانتفت حكمتها حاشا لا انا ممن يدرك في اثباتها هذا
اذ من المقطوع به ان العرب لم ينصوا على نسب اليهم كرفع الفاعل ونصب المفعول وغير ذلك من القواعد
الممهدة في كتب الصرف والنحو والاصول والمعاني بل انما حصلها المدونون والحاكون لها بتتبع الشرائح
من كثرة استعمالاتهم وكذا لم ينصوا بوضع الالفاظ لمعانيها وانما ذلك يقتبس مما ذكروا الامارات التي
ذكرها الاصوليون مرجعها غالبا الى ذلك كما لا يخفى على المتامل مثلا لما اطلق لفظ الضارب على
زيد وعمرو وبكر وخالد باعتبار الضرب اطلاق الكلي على افراده علم بالتتبع في هذه الاستعمالات ان افراد
هذا الكلي ليس منحصرا في المذكورات بل يشمل جميع من تحقق منه الضرب ولذا اعترف جمع كثير بحجية ثبات
بالقياس كالمازني وابي علي الفارسي والرازي وابن سريج والقاضي وابي بكر واكثر الفقهاء على ما حكي
وعزاه في الاحكام كما عن ابن جني في الخصائص الى اكثر علماء العربية والظاهر من العلامة في مباحثه حيث
احتج التصحيح منهجهم بما ذكر قال العلامة في اول كتابيه في مقام ذكر حجج من يجوز اثبات اللغة بالقياس
احتجوا بوجوه الاول الدوران الى ان قال الثاني ان العرب انما سمت الانسان والفرس من كان في زمانهم
ثم اطرد في التسمية الاسم لما وجد في زماننا وكذا وقع الفاعل ونصب المفعول فان العرب انما نطقت برفع
ما نطقوا به فاعلا ونصب ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا نحن الباقي عليه للمشاركة في ومن الفاعلية
او المفعولية وذلك محض القياس الثالث وهو اعتماد المازني والفارسي ان اهل اللغة اجمعوا على رفع كل
فاعل ونصب كل مفعول وكذا وجوه الاعرابات ولم يثبت الاحياء ما لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين
وان اسمه واخبر علم انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب لكونه مفعولا ولا اعتبار له وجوه فاعل غيرهم ترتفع

ولاشتراط غير منتصب بجواز تخلف المعلول لمانع وهو غير قادح في العلية عند من جوز تخصيصها من
غيرها بحيل العقيد العلامي جزء منها وقال في جواب بعض ادلة المانعين للقياس وعلى الثاني
بادعاء تواتر النقل عن اهل اللغة بانهم جوزوا القياس فان كتب النحو مشحونة بالاقيسة والحجج العقلية
على وجوب الاخذ لعدم امكان التعبير للقران والاخبار والابتلاء القرائن وقال الغريب في مقام في مقام
ذكر حجة الجوزجاني ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من انواع الاعراب وانما يثبت قياسا ثم نقل حجة المخالفين
وقال في الجواب عنها والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبني عليه انتهى
وقال الاسدي الثاني ان العرب انما سمت باسم الفرس والانسان الذي كان في زمانهم ولذلك وضع
الفاعل في زمانهم بانه رفع والمفعول بانه نصب وانما وضعوا بعض المفعولين والفاعلين ويرد ذلك علينا
الاسم مطردا في زماننا باجماع اهل اللغة في كل انسان وفرس وفاعل ومفعول وليس ذلك الا بطريق
القياس انتهى والوجه في اغترارهم بالاستدلال بما ذكروه انه انما يتم لاثبات اللغة بالاستقراء لا القياس
انتهى والوجه قال العضدي في بحث جواز اثبات اللغة بالقياس ولا بد من تحرير محل النزاع اولا لئلا يتوارد
النفي والاثبات على محل واحد فنقول ليس الخلاف فيما يثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب او بالاستقراء
كرفع ونصب المفعول انما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاق لمعنى يسمى بذلك الاسم لمعنى يدور
التسمية به معه وجودا وعدما فيرى انه ملزوم التسمية فاينما وجد وجب التسمية به كتسمية به معه وجودا
وعدما فيرى انه ملزوم التسمية فاينما وجد وجب التسمية به كتسمية النبيذ خمرا لانه يوجد في ماء العنب لا
يسمى خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى وهو التخمير للعقل المشترك بينهما الذي دار معه التسمية فان ما وجد
في ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا وان وجد فيه سمي به وان زال عنه لم يسم بل خلا وكلا تسمية النباش
سارقا للاخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم الا ان يثبت في شيء من هذه الصور نقل
او استقراء يخرج عن محل النزاع انتهى وانما نقلنا عبارات القوم بطولها تنبيها على ان الاستقراء في
اللغة مما لا محيص عنه ولا نكير له وبالجملة الظن الاستقرائي في اللغات مما اتفق عليه اهل الشأن فلم يتعرضوا

باعتباده صونا للفترة من الادناس ووقاية لها عن الانغماس ولا يستبعد حمل الامر بالظن بنجاسة فان اكثر امور العقلاء منتظمة بما يظنونه من المصالح على الاول اعلم انه اذا ثبت غلبة نوع على كغلبة نوع التاسيس على التاكيد ونوع التخصيص على المجاز ونحو ذلك فهل يجوز ترجيح الصنف والفرد من النوع الغالب على الصنف والفرد من النوع الغير الغالب لا يجوز ان يكون ترجيح الصنف والفرد من غير الغالب اغلب من النوع الغالب مثلا اذا ورد ضرب زيدا اضرب زيدا لا يمكن دعوى كون الثاني غير الاول وتاسيسا تمسكا بغلبة التاسيس على التاكيد لان التاكيد في نحو هذا المثال اشيع وكذا لا يجوز ترجيح التخصيص على التجوز في الامر الوارد عقيب الحظر بحمله على الاستحباب بناء على ان استعماله في الندب اكثر من التخصيص ثم لو منع من شيوع الاستعمال في الندب ايجب التمسك بالغلبة النوعية في التخصيص الحاصل ان الغلبة انما تكون حجة حيث لا يعارضها غلبة اخرى وحيث كانت من الامور الاضافية صح التعارض بين الغلبتين وكان اللازم الاخذ بالغلبة التي تورث الظن الاقوى الثاني اعلم انه قد عمل جملة من الاصوليين في مقام ترجيح احد الاحتمالين بامور اعتبارية وهي مما لا يحسن التعويل عليها بل اللازم في مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستقراء ما هو الغالب لان المدار على غلبة الظن وهي انما تحصل بما ذكرنا دون امثال ما ذكروه وان توهم انه من معاني الغلبة فلا تغتر الثالث اعلم انه اذا ثبت غلبة شيء في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك في زماننا وغلبة التاسيس على التاكيد او غلبة ارادة نفي التحريم الاكل في قوله حرمت الميتة كان اللازم حمل خطابه على الغالب الا اذا وجد قرينة تمنع لما ذكرنا من ان الغلبة تورث الظن وهو حجة واما اذا علم تحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها في زمن الشارع فيشكل حمل الخطاب الشرعي على الغالب في زماننا لان الغلبة الحاصلة في زمانه صلى الله عليه وآله وهو غير واضح ولا اصل هنا يحكم بثبوت هذه الغلبة في زمانه بل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بالعدم لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي وقد تقرر انه اذا شك في تقدم الحادث وتاخره فالاصل تاخره نعم هذا ينافي الوثوق من كثير من الاصول التي مهدوها كاصالة حمل

لحرم

تحريم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب واولوية التاسيس على التاكيد واولوية التخصيص على المجاز من الاشتراك والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوه اصلا انما يعلم بها في زماننا واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا بد من الحكم بعدمها اخذا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر الحادث ويمكن الجواب عن هذا اولا بان غلبة كثير مما جعلوه اصلا معلومة في زمانه او مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا بان قوله حرمت الميتة مثلا قد شاع استعماله ودل على الملاقاة قبل زمانه وفي زمانه وشيوع الملاقاة يستلزم شيوع دلالته على شيء من الافعال وتحليل الاشياء الذي تقدم او الاكل ولما علمنا ان الشائع في عرفنا هو تحريم الاكل كان اللازم ان يكون في عرف كل لان الاصل عدم الغلبة والتمسك باصالة عدم الغلبة حسن لولا العلم بها في زماننا اجمالا ولكن بعد العلم بها اجمالا لا يبقى لها فائدة بل يرجع الى اصالة عدم تعدد الغلبة وتحقيق الكلام انه لما ثبت الغلبة في زماننا فلا يخلو اما ان يعلم ثبوتها في زمان الشارع اولا وعلى الثاني فاما ان يعلم بتحقق غلبة ما في زمانه ولا فان كان الاول فالامر واضح وان كان الثاني فالاصل ان يكون الغالب الذي علم بغلبته هو هذا الغالب ولذا صح ما جعلوه اصلا باعتبار غلبته في زماننا لانا نعلم ان بعد شيوع اللغة وانتشاره كما في زمن النبي صلى الله عليه وآله وما قبله كان الغالب اما التاسيس او التاكيد واما التخصيص او المجاز اما الاشتراك وهكذا وما عدا النقل والاستعمال ولنا وهو ان يكون هو الغالب بعينه فاذا علمنا ان الغالب في عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالتعدد وان كان الثالث كان اللازم الاخذ باصالة تاخر الحادث مثلا اذا وجدنا نحو حرمت الحداد وشيع في عرفنا استعماله في تحريم ارتباطه مثلا ولم نعلم بشيوع استعماله في التحريم الى الحداد في زمان الشارع عنيا انا لم نجد في زماننا الذي قبل هذا الكلام الا في او من يتبين فهنا كما ذكرنا يجب الاخذ باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبته ما في مثل هذا حتى يطبق مع عرفنا ثم ان كل ذا لم يعلم بغلبة غير ما هو الغالب في زماننا في الزمان السابق على زمانه ولما اذا علم فيجب التوقف بالنسبة الى زمانه لانه لا يمكن الحكم بغلبة ما في زمانه لنا في زماننا لكن يمكن الحكم بعد الغفير زمانه لما سبق عليه وحيث لا دليل على الترجيح يجب التوقف وفيه نظر وسيلة اعلم انه قد اشتهر عادة الفقهاء من الاصوليين

على تاسيس اصول عامة وقواعد كلية ليرجعوا اليها في الموارد الجزئية كما قالوا الاصل في الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال انه كان المعنى الحقيقي معلوما الحقيقة والاصل عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التي لا تكاد تحصى وقد يناقش في التمسك بها لانه قد علم اجمالا بتخصيصها في بعض ولكنه لم يعلم تخصيصه فيكون كالعمومات التي خصصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها في الموارد المخصوصة لاحتمال ان يكون ذلك المورد من المخصص المشتبه في نفس الامر مثلا قد قام الدليل على ان الاصل عدم الحادث وهو قوله عليه السلام لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقام الدليل على ان الاصل عدم الحادث وهو قوله عليه السلام لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقام الدليل على ان الاصل في الماء الطهارة وهو قوله عليه السلام خلق الماء طهورا ولكنه علمنا بحدوث اشياء لم نعلمها بعينها وكنا اعلمنا بنجاسة مياه لم نعلمها بعينها فلا يمكن التمسك في واقعة مخصوصة باصالة عدم الحادث حيث يشك فيه ولا في اثبات طهارة ماء حيث يشك في نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن حكم الاصل وان لم نعلمه بعينه وبالجملة لم نجد فرقا بين ان يقول الشارع الاصول المقررة مخصوصة بما اقوله وبين ان يحصل علم اجمالي بتخصيصها باشياء غير معلومة فكما انه يلزم من الاول الاجمال فكذا من الثاني والتحقيق في دفعها ان يقال الاصول الشرعية ليس مفادها على حد سواء بعضها منها مرجعه الى انه اذا لم يقم في واقعة دليل يتعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك كاصالة البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم اشتغال الذمة والحكم بصحة فعل المسلم ما لم يظهر دليل يترتب على الاشتغال والفساد فان ظهر في واقعة خلاف ذلك ثبت مما سبق الاصلان وتكون خارجة عن موضوعها وبعضها منها مرجعه الى حصول الظن بالواقع كاصالة عدم النقل والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدمهما بناء على ان الغالب في اللغة عدمها وان الغلبة توجب الظن بالفرد المشكوك فيه بالغالب وبعضها منها مرجعه الى العموم كاصالة طهارة الماء وحلية البيع فانهما ماخوذان من قوله تعم وانزلنا من السماء ماء طهورا واحل الله البيع فان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الاول فلا ريب ان العلم الاجمالي بمخالفته مقتضاه غير قادح لما عرفت من ان المناط فيه عدم ظهور الدليل في الواقعة

الرابع

التي يرجع اليه وهو متحقق مع ذلك العلم الاجمالي وذلك واضح وقد عرفت انه اذا ظهر الدليل لم يكن ذلك موجبا لتخصيصه لان التخصيص فرع شمول المخصص لما خرج عنه وهو هنا غير متحقق لانه اذا ظهر الدليل خرج عن اصل مورد ذلك الاصل لان مورده كما عرفت عدم ظهور الدليل فيخالف ما اذا ظهر الدليل فهذا نجح لا اشكال فيه ومن هنا ان ضعف ما توهم بعض في ايراده على من قال ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص من نقض البراءة من الادلة العقلية وقد خصصت في كثير من المواضع التي ثبت فيها التكليف وحيث انه هذا الوهم كان يقال اذهان بعض المشتغلين كان بالجزم ان شيء من فساده فنقول لا شك ولا شبهة في ان الدليل العقلي اذا قام على كلية فلا يمكن ان يخصص تلك الكلية بدليل اخر مطلقا بخلاف الدليل اللفظي فانه اذا دل على كلية جاز تخصيصه بدليل اخر اقوى منه مطلقا ووجه الفرق ان الدليل العقلي القطعي انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ومعه يمتنع اخراج بعضها لان المخرج ان كان ظنيا فهو لا يعارض القطعي وان كان قطعيا فيلزم اجتماع الضدين وهو قبيح ولا كذلك اللفظي فان غايته حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ولا يمتنع ان يقوم ظن اقوى منه يعارضه بالنسبة الى بعض الجزئيات ويخرجه وهو المخصص واذا قد عرفت هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل يجب ان يحكم بكذا كالدليل على اصل البراءة فان مقتضاه انه اذا لم يظهر دليل على اشتغال الذمة يجب ان يحكم بعدمه وتارة اخرى يدل على ثبوت حكم الجزئيات من غير تعليق على شيء كالدليل الدال على حرمة الظلم فانه يدل على ان كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان من القسم الاول فلا يمتنع معه ان يظهر دليل على الخلاف فانه لا يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا لعدم اندراج هذا الفرد تحت الكلية الحاصلة من هذا الدليل وهو واضح وان كان من القسم الثاني فيمتنع ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما الظني فيجوز ولكن يجب تاويله الى ما لا يعارض ولا يجوز تخصيصه بالثاني لان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص قطعا وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني فذلك العلم الاجمالي لا يقدح في الحاق الفرد المشكوك فيه بالغالب ولا يقتضي منع حصول الظن بالحاق الفرد المشكوك منه مع الغالب الا ترى انا اذا علمنا بان الغالب على اهل بلد الاسلام وعلم

وعلم بوجوده كما هو فيها فيحكم بالسلام من يرى من اهلها ما لم يعلم كفره ومحصل الكلام انه اذا ثبت غلبة
شيء صار موجبا للظن بالحاق الفرد والمشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا بتخلف بعض الافراد ام لا نعم
الظن في الصورة الاخيرة اقوى من الظن في الصورة الاولى فاذا حصل الظن فيجب العمل به لعموم الدليل على
حجيته وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك العلم الاجمالي انما يمنع من العمل
بالعام في الواقعة المخصوصة حيث لا يظن بدخول الواقعة في العموم ولا يرتفع ذلك العلم الاجمالي بعد الفحص
عن المخصص واما مع احد الامرين كما هو الغالب فلا وذلك واضح ثم انه قد يجب العمل بالعموم احتياطا
فيما اذا لم يكن احد الامرين متحققا وذلك فيما اذا كان الحكم المعلق على العام وجوبيا والمخصص عينا او كان العلم
اجمالا عدم وجوب بعض الافراد وعدم تحريم فانا الذمة قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض
افراده او بالاجتناب عنه وذلك غير معلوم بعينه فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون الا بالاتيان
بالجميع او ترك الجميع هذا ويدل على لزوم الرجوع الى الاصول الكلية حيث لم يتحقق لها معارض في
خصوص الواقعة بعد الفحص عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه لولا ذلك
لزم المفاسد العظيمة وهو واضح ليس فيه ريبة **وسيلة** اعلم انه ذهب والدي حاكم ظله العالي الى ان
الخبر المرسل اذا وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لان ضعفه ينجبر بالشهرة ومنع من حجية الخبر المقطوع
وهو المتضمن لنقل قول الصحابي او التابعي او فعلهما وان وافق فتوى الاكثر وصل وصرا الفرق ان
المرسل من حيث تضمنه لنقل قول المعصوم الذي هو حجة يصلح لان ينجبر ضعفه الحاصل بالارسال
ولا كذلك المقطوع فان غاية نقل قول الصحابي والتابعي وهو ليس بحجة بل هو كاحد من العلماء وفتاويهم
فلا يمكن دعوى الجبر بها كما لا يمكن دعوى جبر فتوى بعض العلماء بالموافقة لفتوى الباقين وبالجملة ان
الفرق بين الجابر والمجبور مما لا بد منه وهو حاصل في الخبر المرسل الموافق للشهرة لان المجبور هو
الاسناد الى المعصوم والجابر هو الفتوى بما اسند اليه وهذا ليس بحاصل في المقطوع لان الجابر
والمجبور كلاهما من جنس الفتوى ويدل على ما ذكره من الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية المرسل مطلقا وعدم

معين

مصير احد منهم الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظاهر عدم الفرق بينهما وذلك لان الشهرة ان كانت قرينة
لصدق النسبة الى المعصوم عم في المرسل فهي قرينة لكون ما قال الصحابي من المعصوم عم وان كانت هي
الحجة ولكن اعتضدت بها المرسل لئلا يشملها ما دل على عدم حجية الشهرة وهو الشهرة في عدم حجيتها لا
اختصاصها بالشهرة المجردة فنقول هذا بعينه جار فيها انا انظم اليها الخبر المنقطع والتحقيق ان
الشهرة مع الخبر المقطوع اولى بالحجية من الشهرة مع الخبر المرسل لان الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن
بقول المعصوم عم اذ الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول في الاحكام الشرعية الا ما سمعه من المعصوم عم لا سيما
ان صاحب السلطان اذا قال شيئا يتعلق بامور السلطنة يحصل منه الظن بكونه من السلطان وليس ذلك
الا لظهور الصحبة في ان كل ما يقوله من صاحبه المتبع فاذا انظم الى مثل هذا الشهرة التي تفيد بنفسها الظن
تقوى الظن فيجب العمل به من غير معارض اقوى لان الاصل في كل ظن قوي الحجية ووجود المعارض
الاقوى المخرج متفرد لا يصلح معارضة للمجموع المركب كما لا يخفى ولا كذلك الخبر المرسل المنظم الى الشهرة لانه مع قطع
النظر عنها لا يفيد الظن اصلا وانما المفيد له نفس الشهرة فيكون اضعف من الاول ثم ان دعوى الفرق
كون ما يقول الصحابي من غير اسناد الى المعصوم عم كفتوى العلماء الباحثين في الفقه لا يخرج من الكل بل
بينهما ظاهر ويشهد به نقل المحدثين الخبر المقطوع دون فتوى العلماء ولكن الاعتماد عليه في بعض المسائل
وعدم الاعتماد على النقد في شيء منها فتنبه **وسيلة** اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتفق فيه عرف
المخاطب والمخاطب او يختلف فان كان الاول فلا اشكال في حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما
وان كان الثاني ففيه اقوال ثلثة **الاول** لزوم الحمل على عرف المتكلم وهو الظاهر من المحكي عن المرتضى ره ولعله
بعض المعاصرين **الثاني** لزوم الحمل على عرف المخاطب وهو العلامة وثاني الشهيدين **الثالث** التوقف
هو لصاحب المدارك وحكاه بعض المعاصرين ولنا المختلف في تفسير الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة
في بيان تحديد الكر فالمرتضى ره حمله على المدني لان المروي عنه وهو مولانا الصادق عم مدني فيكون تفسيره
عرفا هل المدينة والعلامة حمله على العراقي لان الراوي وهو ابن ابي عمير عراقي محتجا **الاول** وجهان

[margin: الواردة]

انه حمله على عرف الراوي والمخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم والمخاطب لان المفروض ان اللفظ موضوع عنده
لمعنى اخر والاصل في استعمال المستعمل الحقيقة حتى يجب في يثبت خلافه **الثاني** ما ذكره بعض الافاضل
من ان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم
الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم والبيان حجة الثاني ايضا وجهان **الاول** ما ذكره الشهيد الثاني
في الروض من وجوب كون الخطاب من الحكيم متواضعا عليه جاريا على الحقيقة الى ان يدل دليل على
ارادة المعنى المجازي منه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك يقتضي رعاية ما يفهمه السائل ويتعارفه
انتهى واشار بالعلاقة في اللفظ الملاق المحالب انما يتم على تقدير علم السائل بالمعنى
وهو مشكوك بحمله على ما يعهد في بلده ولهذا اعتبرنا في الصاع ستة ارطال العراق وهو خلاف ما عليه
وفي الحديث المتضمن لستماية رطل عبرنا عادة اهل مكة فلانهم عم يعتبرون عادة سائر البلاد حيثما
يسئلون عنه انتهى وحاصله ان الغرض الاصلي في خطاب الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل
اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان ما لا يعرفه **الثاني** ما ورد من النبي صم والائمة عليهم
م يكلمون الناس بما يعقلون والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب والتحقيق
ان تفصل المسئلة فيقال انا نتغاير عرف المتكلم والمخاطب فلا يخلو اما ان يعلما بتغاير عرفهما او يجهل
او يختلفا فيعلم احدهما ويجهل الاخر فان كان الاول فالحق التوقف اذ كان كل من المتخاطبين عالما
بعلم الاخر بالتغاير فلا دليل على لزوم الحمل على احد العرفين واما الوجه الاول المستدل به على تقديم
عرف المتكلم فجوابه اولا انا نمنع المجازية حمل على اصطلاح المخاطب لان ذلك من باب التبعية في
الاستعمال كما في الرجل يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء ويشهد بذلك انه لو كان
من باب المجاز لما جاز الاستعمال حيث ينتفي العلاقة والسببية فيحكم بخلافه فان المتكلم ان يتكلم
باصطلاح غيره مطلقا كما يتكلم باصطلاح نفسه وثانيا بالمنع من كون كل مجاز على خلاف الاصل
اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من عقل اما انتفاء الاول فلكون المسئلة خلافية واما الثاني فلا

عابرة

غاية ما استفيد من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة تقدمها حيث تكون ظاهرة عند الخطاب
واما مع عدمه كما في محل الفرض فلا وليس شيء منها يدل على تقدمها من حيث الاتصاف بالحقيقة لان
المجاز يفتقر الى القرينة والاصل عدمها فتكون الحقيقة هي الظاهرة لانا نقول القرينة في الفرض الخاصة هي
عرف المخالف ولو تنزلنا فلا اقل من الشك في كونه قرينة فلا يمكن الحمل على الحقيقة اذ شرطه عدم القرينة
وهو هنا مشكوك فيه والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ولا يمكن الدفع بالاصل لان الدخل الشك في
كون الموجود قرينة لا في وجود القرينة الذي هو محل جريان الاصل واما الوجه الثاني المستدل به على الاول
فجوابه ان الغلبة المدعى مسلمة حيث يقع التخاطب مع من يوافق عرفه واما في غيره كمحل الفرض فغير مسلمة
بل الظاهر عدمها اذ لو كانت لما خفيت على الخائبين لهذا الشأن وقد قال الغفار لا يستعملهم فذلك يدل على ان الخاتمة
لا تدل على الخفاء عنهم فلعلهم لا يجعلونها حجة فاذا لا يبعد السعي بل عليها بشهادة السيد الاستاذ
وفيه نظر واما الوجه الاول المستدل به على تقديم عرف المخاطب فجوابه انه انما يتم حيث يجهل التابع عرف
عرف المتكلم لو قصد ولنا مع العلم فلا واما الوجه الثاني المستدل به على ذلك فجوابه بعد تسليم سنده انا
بما اذا جهل السامع المنافي واما مع العلم فلا دعلى هذا العمل من التي في هل بلد السؤال يصلح لان يكون
قرينة على التعيين فان كان للمتكلم فيحمل على عرفه وان كان للمخاطب فيحمل على عرفه فيه خلاف على ما يظهر من السيد الاستاذ
قدس سره فانه قال وقد يقال ان العبرة في تعيين المعنى بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع ان يوافقه عرف السائل
او السؤال فان عرف البلد يغني في التخاطب حضرها سيما مع موافقته عرف احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع مقدمة
الدعوى ان ادعى مطابقتها للعادة بالمطابقة ولا السهلة على المدعي ان ادعى بها بجريان الاتفاق انتهى ويظهر من
الذخيرة اعتباره في الاوزان فانه قال احتج المرتضى ره على ما نقله عنه بانهم عم من اهل المدينة فيتوقع حمل
كلامهم على عادة بلدهم وضعفه انه لو قال ان الظاهر ان السؤال كان في المدينة والاقرب ان الاوزان انما تحمل
على بلد السؤال كما لا يخفى على من تتبع مجاري العادات كان احسن انتهى وعندي ان الاقرب التوقف ثم
انه اذا كان عرف احدهما موافقا للغة او العرف العام فهل يجب الحمل عليه مطلقا او لا بل يجب التوقف كما لو لم

يوافق شيء منهما لما التي يقتضيه النظر هو الثاني لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق من منها
شيئاً منها ليس الا تاثير العرض واحتمال مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا حاصل بمجرد الموافقة لا
احدهما لا يقتضي ترجيحاً اذ لا دليل عليه فتم فان قلت قد ثبت انه حيثما تعارض العرف الخاص مع احدهما اتفاقاً
والمفروض كل قلت ذلك خاص فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع عرف المخاطب وكان اللفظ عرفان
احدهما عام والآخر خاص وشك في ان عرف المخاطبين منا سيما فان اللازم هو الحمل على الاول لان الظاهر موافقة
عرفها للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هنا ظهر انه اذا ورد
خطاب من الشارع وكان له حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب مناقضاً لعرفه كما ان الواجب التوقف واما
اذا لم يكن مناقضاً بان كان المخاطب من اهل الشرع كان اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير
والاتحاد فاللازم التوقف ايضاً لان شرط الحمل على عرفه اتحاد عرف المخاطب لعرفه وحيث كونه فيه والشك
في الشرط يستلزم الشك في المشروط لا يقال يلزم سقوط الاستدلال بالحقائق الشرعية لعدم معلومية
اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع بل ان الاصل عدم الاتحاد وهو باطل بل هذا يلزم سقوط الاستدلال
بكثير من الخطابات الغير الشرعية التي تحقق فيها حاصل ان عام وخاص لعدم معلومية اتحاد عرف المتكلم والمخاطب
لانا نقول هذا باطل لان الغالب تخاطب الشارع مع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه في الحقائق الشرعية وكذا
الكلام في الخطابات الغير الشرعية فان الغالب اتحاد عرفي المتكلم والمخاطب والمحل موضع الشك بين ان
كان الثاني وهو ان يجهل المخاطب اتحاد عرفيهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعاً لان الغرض تحقق
اتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يقصد خطاباً بغير ما هو مفاد عرفه وهذا واضح لا سترة فيه وان
كان الثالث وهو ان يجهل احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضاً لما ذكر في القسم
الثاني وان كان الجاهل المخاطب فاللازم الحمل على عرفه ايضاً والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا
واضح وكذا يحمل على عرفهما اذا علما بالتغاير ولكن لم يعلم المتكلم بعلم المخاطب بالتغاير وان شك المخاطب
للخطاب الواقع بينهما في علم المتكلم بالحال فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم العلم فتم

وسيلة

وسيلة اعلم انه لا يجوز الحكم بان كل معنى له لفظ موضوع بازائه بحيث يدل عليه بالمطابقة بل الحق
انه يجوز ان يكون من المعاني ما لم يوضع له لفظ اصلاً بل هو الواقع قطعاً وذلك فانا نعلم بان انواع الروائح
ومراتب الاستعداد ولم يوضع لها الفاظ تخصيصها ولانه لو كان لكل معنى لفظ لزم وضع ما لا يتناهى من
الالفاظ والتالي باطل بيان الملازمة ان المعاني غير متناهية كما قيل فعلى هذا اذا رأينا معنى استعمل فيه لفظ
ولم يستعمل فيه غيره لم يجز ان نحكم بان هذا اللفظ مما وضع لهذا المعنى بل يجب التوقف والرجوع الى الامارات
الخارجية نعم ما كان المعنى مما تشتد الحاجة الى التعبير عنه كمعنى الماء والخبز ونحو ذلك مما يحتاج بنو آدم في
نظم معاشهم ومساهم الى التعبير عنه فلا يبعد دعوى وضع لفظ بازائه فاذا رأينا مثل هذا المعنى حكمنا بان
له لفظاً موضوعاً بازائه دالاً عليه بالمطابقة فاذا علمنا باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع
بازائه وقد اختلف الاصوليون في هذا المقام فمنهم من ذهب الى ما ذكرنا وهو العلامة ره وبراهين حيث قال ان اللفظ
للمعنى العموم ومنهم من منع ذلك وجعل هذا الحكم للمعنى كغيره من المعاني التي لا يمكن الحكم بوضع لفظ بازائه وهو المرتضى ره
وابن زهرة والشيخ والآمدي والعضدي للقول الاول وجوه الاول ان هذا المعنى مما يجب على الواضع ان يكون واضعاً
اما الصغرى فلان الداعي على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى التعبير عنه والمانع مفقود عنه والصارف
مفقود فيكون لا فعاً عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يقع مع وجوبه يلزم ان يكون من تكب القبيح وهو
باطل واما الاعتراض على هذه الحجة كما اتفق للمرتضى وابن زهرة وغيرهما بانها قياس في اللغة وقد اجاب عنه
في النهاية بالمنع منه قال بل استدلال بوجود العلة على وجود المعلول ولا يقال ان غاية ما ذكر تحقق المقتضي
من الواضع وهذا المقدار لا ينفع بل لا بد من عدم تبعيه ومقصود ثبوت الوضع عند الحاجة الى
المعبر عنه وتداوله بينهم لانا نقول ان هذه الحجة تدل على هذا ايضاً كما لا يخفى الثاني ان هذا المعنى مما
يستحيل عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه وقد تداوله في الاحكام فقال ان العموم من الامور العامة
الجلية والحاجة شديدة الى معرفته في التخاطب وذلك مما تحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة
وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا تفاوت في ح مع دعوى الحاجة الى معرفته من معرفة الواحد والا

وسائر الاعداد والخبر والاستخبار والنهي والتمني والنداء وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الاسماء
بل ربما وضعوا كثيراً من المسميات الفاظ مترادفة مع الاستغناء عنها الثالث ما قد اشار اليه في النهاية
ان وضع الالفاظ بالجملة من المعاني المحتاج اليها اما ان لا يكون عن سبب او يكون عن سبب والاول باطل لانه
ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني لا يخ اما ان يكون السبب هو شدة الحاجة او غيرها والثاني باطل لانتفائه ما
الحصر في الاول فاذا كان شدة الحاجة علة للوضع هناك لزم ان يكون علة للوضع هنا والا لزم تخلف
العلة عن معلولها وهو باطل الرابع انا اذا علمنا بانه يعبر عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ موضوع بازائه
لانه اسهل طرق التعبير واظهرها واتا قل لا سبيل الى الاسهل الا بعد مثله الخامس ان شدة الحاجة وامر
يستدعي كثرة التعبير عنه باللفظ وكثرة عند به وهي كثرة الاستعمال وكثرة الاستعمال يستلزم الوضع ويحصل
به كثرة المنفعلات السادس ان اكثر المعاني التي شانها ذلك قد وضع لها الفاظ بالخصوص فيحمل المشكوك
فيه بها الحاقاً له بالاعم الاغلب وقد يناقش في الجميع اما الاول فلانا لا نمنع الصغرى اما اولاً فللمنع
من وجود الداعي على الوضع بازائه لتمام الداعي الى اعلام الغير مع عدمه قطعاً ولكن لا ينحصر طريقه في الوضع لجواز
حصوله بالاشارة كما في الاخرس وبالاستعمال مجازاً كما في جميع المجازات المتداولة بين اهل اللسان
عما في ضميرهم وبالكناية عما في طويل النجاد وبذكر الحد كما يقال لغيا انا اريد التعبير عن معنى لفظ الانسان
رأيت الحيوان الناطق الى غير ذلك وبالجملة اعلام الغير المقصود ما يعم من اعلامه باللفظ الموضوع والحاجة
الى الاعم لا تستلزم الحاجة الى الاخص واما ثانياً فللمنع من القدرة عليه ان جعلنا الوضع من افعال
العباد كالمشي وقدرتنا عليه لا يستلزم قدرة المحتاج الى الوضع عليه فان الاشخاص متفاوتون
في القدرة بالكتابة فقادر على الكتابة دون غيره واما ثالثاً فللمنع من انتفاء الصارف وعدم علمنا
به لا يستلزم عدمه بالنسبة الى غيرنا الى الوضع فلعل المحتاج الى الوضع حصل له مانع واقعي او باعتقاده منعه عن
الوضع لا يقال الاصل عدم الصارف لانا نقول الاصل لا يتمسك به في مقام يطلب فيه اليقين سلمنا لكن
الاصل ايضاً عدم الوضع له وثانياً بمنع الكبرى اذ لا دليل على ان كلما يجب على القادر المختار يلزم وقوعه

كيف صدور

كيف وصدور القبيح من العقلاء كثير لا يقال ليس المقصود انه يجب الوضع لهذه المعاني على البشر بل على
الله تعالى من باب اللطف والوجوب عليه تعالى مستلزم للوقوع لانه تعالى منزه عن القبائح لانا نقول نسلم ذلك
لو لم يقدر البشر على الوضع واما مع قدرتهم عليه فلا يجب عليه تعالى وان وجبت القدرة والداعي
وانتفى الصارف والقول بان الواضع هو الله تعالى على تقدير تسليمه ليس قولاً بمنع القدرة من البشر على الوضع
لجواز ان يكون مراد القائل به ان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله تعالى لان البشر غير قادر على الوضع لا
يقال انا اجتمعت الثلاثة كان الوضع لازم الوقوع الجاه لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضع
للمعاني الشديدة الحاجة اليها مضطراً وهو باطل بالبديهة واما الثاني فبان المستحيل عادة لا يجوز وقد عدم
وهنا قد وقع فان كثيراً من المعاني المحتاج عنها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك نحو
الفعل الحالي والاعتماد سفلاً وعلواً ورائحة الورد وماء الورد والخلاف وكثير من الاسماء المضافة فانها لم
يوضع لها الفاظ تدل عليها مع شدة الحاجة اليها واما ما حكي عن قاضي القضاة من المنع من ظهورها
وشدة الحاجة اليها واجاب عنه ابو الحسين على ما حكي عنه بانه لا شيء اظهر من هذه الجملة الكافية لا يقال لا نم عدم
الوضع لها فان الالفاظ المذكورة والدالة عليه فان الاضافة والقيود من جملة الاوضاع المفردة لانا نقول ليست
هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة منها فان تلك المعاني ملحوظة افراداً وهذه الالفاظ تدل على
تلك المفردات مع اضافتها وليست مقصودة وبالجملة الالفاظ الدالة على الجنس والفصل وان كانت تدل
على المركب منهما لكن لا دلالة وضعية والا كان لفظ الانسان والحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو
باطل ومع هذا فالاحتمال قائماً على ماء والمضاف مجاز ولا يمكن ان يدعى ان نحو لفظ ماء الورد قد صار علماً
جنسياً للمدلول كعبد الله الذي هو علم شخصي للمدلول لان ذلك باطل فان شرط المفرد ان لا يدل جزء لفظه على جزء
معناه وهنا يدل كل من اللفظين على جزء المعنى واما الثالث فباحتمال ان لا يكون السبب غير شدة الحاجة او هي
مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود واما الرابع فبان عدم العدول الى الاصعب انما يجب حيث يحصل
الاصعب على نحو لا يترجح على فائدة السهولة وذلك غير معلوم هنا ومع الجهل كيف يحكم بذلك على ان اللازم

ان الوضع لما اسهل فقد يكون عن اسهل واما الخاص فبان كثرة الاستعمال لو سلم استلزامه للوضع فانما يسلم لو كان المستعمل لفظا واحدا كما في المنقولات فاما اذا كان الفاظا متعددة فلا فان كثرة الاستعمال في معنى الى نوع اللفظ وهو لا يصلح للوضع لمعنى مخصوص واعمال الصالح لشخص اللفظ فمتعدد بعد تمام السادس والا بالمنع من الكثرة فانها غير معلومة وثانيا بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فاذن القول بالحاجة المقتضية للوضع مع اعتضاده بالشهرة على الظاهر ولكن الانصاف ان ما صار اليه العلامة في غاية القوة لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد منها انا قلنا باصالة حجية كل ظن على ان العادة تقتضي بالوضع فيما اذا كانت القدرة والدواعي ثابتة وانتفاء الصارف ثابتة والمناقشة في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى ملاحظة العقل وواهية بالنسبة الى العادة وكذا المناقشة في الدواعي حسنة بالنظر الى العقل وواهية بالنظر اليها اذ من المقطوع به ان الامور المحتاج اليها التي يتم احتياجهم اليها تستغرق طويلا لا تستتم الا ببسطها وتفسير اشياء بانها تريدها ولذلك احتاج ارباب كل صنعة وحرفة الى وضع امارات واصطلاحات في الفاظ تؤدي مقاصدهم وتبين مطالبهم وقد نظموها باشياء مقررة وضوابط ممهدة كيلا يختل ما راموه ويفسد ما قصدوه ولم يعولوا في ذلك الى امارات مختلفة وعلامات متشتتة فان ذلك مما لم ينضبط به الامر لتفاوتها خفاء وجلاء وضعفا وعلاء ومعلوم ان الضبط في مقام اعلام ما في الضمير يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكناية والمجاز اما الاشارة فلما اشار اليه في النهاية من ان الاشارة الى المقصود والاقتصار للعلم بما في الضمير وان لم نقل بتعذره كالاشارة والحركات والرموز لا انهم وجدوا الكلام في هذا الباب انفع من غيرها اما اولا فلسهولته اذ ادخال الصوت في الوجود لا يلزمه من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري فصرفه الى جهة ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخرى لا يخلو من مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت يوجد في وقت الحاجة وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى لانه غير متوقف على الوجود وقت الاستغناء فيحصل بالوقوف عليه ضرر واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذلك يحصل التعبير به عن المجردات بل وعن المعدومات بخلاف الاشارة التي تختص

بالمحارات

بالمقارنات خاصة على انه قد يقصر عنها ايضا لان الاجسام البعيدة يتعذر فيها الاشارة اليها والجسم الحاضر المتكثر يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض انه لا دوية الا نظر الاشارة الى اللون القائم بالجسم دون الطعم والحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يمكن ضبطها لتحصيل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم وايا ما كان فالاصوات انفع الاشياء لان امثال الاشياء بها اخف من غيرها والمستغني عن الالات والادوات لخفتها لا تعب فيه ولا مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات مكرمة له بالمقاطع الصوتية وهي اختلاف المقاطع الصوتية حسب التعبيرات انتهى واما الكناية والمجاز فلافتقارهما الى القرينة وذلك مما يتفاوت فلا ينضبط به الامر المهم والخطب الشديد وما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا علمت بوجود طائفة في البلد يحتاج بعضهم الى بعض في نظم امورهم حصل لك القطع بانه مبنى امرهم في اعلام ضمائرهم على الالفاظ الموضوعة وانه لا يحتاج في تفهيم مقاصدهم على التعبير بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة يكون الداعي الى الوضع في الامور العظيمة متحققا لما لا يخفى اذا كان كانتفاء الصارف وعدم الاخلال بما هو الواجب اما الاول فلان احتمال الصارف في الامور الجزئية وجيه لكن في الامور المتداولة المحتاج اليها لا يبعد دعوى القطع بعدمه واما الثاني فلان العقلاء اذا اشتدت حاجتهم الى امر وقدروا على دفعها بدواعيهم عليه وكانوا قادرين عليه ولم يمنعهم مانع اتوا به قطعا وان جاز خلافه عقلا ولذا نحن نقطع بان كل من سيأتي من بعدنا يبنون على ما هو المتعارف من الاكل والشرب والمناكح ولا يهملون انفسهم حتى يدركهم الموت والحرمان من البعض لا يرفع العلم بثبوت الحكم للمجموع وامر الوضع اذا كان محتاجا اليه بجملة من المعاني ان لم يكن كلها كان بهذه المثابة قطعا وبالجملة الظاهرة الجلية الشديدة الحاجة الى معرفتها في التخاطب مما يجد العادة متوفرة على الاقتصار على اللفظ اهمالها وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه وكيف يمكن دعوى جواز ذلك منهم مع انا نراهم قد وضعوا كثيرا من المعاني التي هي كالبدل لغيرها مما لا يحتاج اليه بل وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة فاذن لك

ذلك يدل على نهاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج اليها بالاوضاع كما يدل عليه تبدل الاصطلاحهم وانتقالهم مما تقادم عليه الى غيره واما النقض بالامثلة المتقدمة فربما يجاب عنه اولا بالمنع من انها لا نظير لها في محل البحث وهو شدة الحاجة وثانيا بالمنع من عدم كون الالفاظ التي يدعى الدلالة عليها موضوعة بازائها وكيف كان ففرض نظير الوضع ضمنا للمعنى المبحوث عنه مما لا ينبغي الريب فيه وان كان دعوى القطع في ذلك كلية محل مناقشة تنبيهات الاول اعلم ان شدة الحاجة الداعية الى الوضع ليست من الامور المضبوطة المقررة عند الكل فقد يتحقق عند قوم دون اخرين وطائفة دون اخرى وفي زمان دون زمان فلابد من الاقتصار في دعوى الوضع على موضع الحاجة حتى يقوم على خلافه دليل الثاني انا اثبت الحاجة وعلمنا باللفظ الموضوع بازائه في زماننا وبانه يعبر عنه في سالف الزمان باعتبار شدة الحاجة ايضا فانه يحكم ح بان هذا اللفظ عند من تقدم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التعبير بغيره فيه الثالث انا كان الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ الذي هو حقيقة في غيره وعلم بعدم استعمال غيره فيه لان اصل عدم الاشتراك ظاهر وهو لا يقاوم القاطع واما اذا كان ظنيا فهل يؤخذ باصالة عدم الاشتراك او باصالة الوضع للمعاني المحتاج اليها فيه اشكال كما فيما اذا لم يعلم بعدم استعمال غيره لتعارض اصالتي عدم الاشتراك وعدم استعمال الغير فيه ولا يبعد الاخذ باصالة الوضع في الاول وسيلة اعلم انه اختلف اصحابنا المحدثون في محمد بن اسمعيل الذي يروي عن الفضل بن شاذان بلا واسطة ويروي عنه الكليني كثيرا على اقوال الاول انه محمد بن اسمعيل بن بزيع الذي صرح بتوثيقه العلامة في الخلاصة والشيخ في الفهرست والنجاشي وهو للفاضل التستري والشيخ عبد النبي الجزائري على ما حكي وقيل انهم هذا من جماعة الثاني انه محمد بن اسمعيل بن بشير البرمكي الذي ذكر المعروف بصاحب الصومعة الذي ذهب الى وثاقته النجاشي وخالفه العلامة المجلسي والعلامة وابن داود كما عن كثير من فقهائنا وضعفه ابن الغضائري وهو للشيخ البهائي على ما حكي الثالث انه محمد بن اسمعيل البندقي النيسابوري المجهول الحال الذي يروي عنه ابو عمرو الكشي وهو المذكور الوقف في تعيينه وهو الظاهر من

حاجه

وهو الظاهر من صاحب المدارك والاول وجهان الاول انه ابن بزيع والفضل متفاوتان زمانا دون غيره من ابن بزيع ممن يحتمل كونه محمد بن اسمعيل فالظاهر ان يكون هو الراوي عن الفضل اما الاول فلوجوه الاول انه ابن بزيع من اصحاب ابي الحسن الكاظم يروي عنه بلا واسطة وهذا يدل على كونه في مرتبته واصحاب الثاني ان العلامة والنجاشي حكيا عن الكشي انه قال كان محمد بن اسمعيل من رجال ابي الحسن ع وادرك ابا جعفر الثاني ع وقالا لان الفضل بن شاذان روى عن ابي جعفر الثاني وقيل الرضا ع وهذا ايضا يدل على ذلك الثالث ان النجاشي حكى عن العباس بن سعيد انه قال ان ابن بزيع سمع منصور بن يونس وحماد بن عيسى ويونس بن عبد الرحمن وهذه الطبقة والفضل من طبقتها وهذا ايضا يدل على ذلك واما الثاني فلان من عداه من ابن بزيع ممن يحتمل كونه للفضل زمانا مما الظاهر عندهم في بعض كمحمد بن اسمعيل الجعفري العلوي فان الشيخ ذكره في اصحاب الباقر ومحمد بن اسمعيل الزعفراني والجعفي والمخزومي والهمداني والازدي وابن سعيد فانه ذكر هؤلاء في اصحاب الصادق ومحمد بن اسمعيل البلخي والضمري فانه ذكرهما في اصحاب الهادي واما الثالث فواضح الرابع ان الكليني والشيخ في بعض من المواضع ربما في مثل هذا السند بابن بزيع فيحمل عليه باقي الاطلاقات وقد يجاب عن الوجه الاول بمنع تفاوتهما زمانا فان الوجوه الثلثة لا تصلح للدلالة عليه كما لا يخفى سلمنا لكن لا دليل على كون ابن بزيع اقرب من الفضل دون غيره وعدم ظهوره قرب غيره ولا يكفي بل لابد من العلم بعدم القرب سلمنا لكن يمنع كونه بمجرد ذلك دليلا على كونه ابن بزيع وانما يكون لو لم يكن ابن بزيع اقدم من الفضل واما على تقديره كونه اقدم فلا اذ يبعد رواية المتقدم عن المتاخر سلمنا ولكن هنا ما يعارضه وهو وجوه الاول انه لو روى ابن بزيع عن الفضل لذكره الشيخ في من عند ذكره لم يروا عنهم بل صرح بان الفضل يروي عنه حيث قال والفضل بن شاذان كان يروي عن جماعة منهم محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى والحسن بن محبوب والحسن بن فضال ومحمد بن اسمعيل بن بزيع الثاني ان الظاهر من رواية الكليني عن محمد بن اسمعيل عدم الواسطة بينه وبين محمد بن اسمعيل وانه ملاقيه وصل لهم زمانه وهذا مما يبعد ان يقال بالنسبة الى ابن بزيع لانه من اصحاب الرضا ع كما عن الكشي والشيخ وعلماء الرجال

وعنهم ايضا انه ادرك الكاظم ع فبقاؤه الى زمن الكليني في غاية البعد وان جاز بناء على ما قيل من ان
بين وفاة الكاظم ع ووفاة الكليني مائة وخمس واربعون سنة فيلزم ان يكون عمره الى زمن بزيع اذا كان
باقيا الى زمانه مائة سنة كما قيل وهو غير ممتنع ولانه حكى عن اهل الرجال انهم قالوا انه ادرك اباجعفر الثاني
وهذا يعطي انه لم يدرك من بعده من الائمة ع فانه لو ادرك هذه العبارة انما يذكر وهنا في امام ادركه
الراوي كما لا يخفى على من له انس بكلامهم وهو ينافي بقاؤه الى زمانه لا يقال لعل المراد الادراك الرواية
لادراك الزمان ما يكون المراد انه من رواته من الائمة ع هو ابو جعفر الثاني وهو لا ينافي بقاؤه الى
زمانه لانا نقول هذا بعيد جدا ولانه لو بقي الى زمانه لكان قد عاصر ستة من الائمة وهذه مرتبة عظيمة
لم يظفر بها احد من اصحابهم ع فكان على علماء الرجال ان يذكروها ويعدوها من مناقبه ولكنهم لم يذكروه
فيدل على عدم حصولها له لا يقال انما المرتبة العظمى التي ينبغي الاشارة اليها هي الرواية عنهم ع لا مجرد
المعاصرة لهم ولعله كان معاصرا لهم ولم يرو عنهم ع لانا نقول الحصر ممنوع ولو سلم فمعاصرة مثله لهم
تقتضي الرواية عنهم ولان الكليني اذا روى عن محمد بن اسمعيل مصرحا بابن بزيع فانما يروي عنه بواسطتين
فيدل على عدم ادراكه اياه وكون محمد بن اسمعيل الذي يذكره في اول السند غيره لا يقال لعله ذكر الواسطتين
لا يمنع من الملاقاة فان الشخص قد يروي عن معاصره بوسايط واختصاصه بما اذا صرح بابن بزيع
وعدم ذكرها اياهما اذا اطلق لعله من الاتفاقات المطردة لانا نقول ذلك بعيد ولانه حكى عن صاحب المعالم
انه صرح في المنتقى بانه توفي في زمن الجواد ع فيمتنع ملاقاة الكليني اياه ولانه لو بقي الى زمانه وكان هو
الراوي عن الفضل لكان ينقل عنه شيئا من الاحاديث التي نقلها ابن بزيع عمن ادركه من الائمة ع من غير
واسطة ولم يتفق ذلك لا يقال لا يمتنع من ظهور رواية عن محمد بن اسمعيل في ملاقاته وسماعه منه
فلعله روى عنه بواسطة وحذفها وحصل له القطع برواية محمد بن اسمعيل عن الفضل كما يقتضي
برواية الشيخ عمن يروي عنه في بيت ومن وصل لا حاجة الى ذكر الواسطة الا انه ذكر ما عنه من
اسناد حديث الشيخ لانا نقول حصول القطع في كل ما يرويه عن محمد بن اسمعيل بعيد لا يتعذر ان يكون

كتاب

كتاب لمحمد بن اسمعيل رضي الله عنه كما في التهذيب ومن والظاهر خلافه وحذف الواسطة ابعد
لا تريقول في بعض الاسناد محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وعلي بن ابراهيم عن ابيه وفي آخر عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد وعلي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وفي آخر
محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان ومحمد بن يحيى الخ والظاهر من هذا العطف عدم حذف الواسطة
لعدمها في رواية من عطف عليه بل ابراهيم ولانه حكي عن العراجي انه قال وقد وقع في كتاب التوحيد في باب
انه عز وجل لا يعرف الا به هكذا حدثنا علي بن محمد الدقاق قال حدثنا محمد بن يعقوب قال حدثنا محمد بن اسمعيل
عن الفضل وهذا يدل على سماعه منه ولقائه اياه كما صرح به في العراجي ولان ترك الواسطة يقرب من
التدليس لا سيما مع كثرة الرواية وحاشا الكليني منه الثالث ان الاكثر ذهب الى انه غير ابن بزيع ومنهم
من قطع بذلك قال الميرزا محمد في منهج المقال انه ليس هو قطعا والظاهر انه محمد بن اسمعيل النيسابوري
وقال صاحب المعالم احتمال ارادة ابن بزيع اوضح في الانتفاء من ان يبين وقال السيد تقي الدين
والانصاف ان كونه ابن بزيع في غاية البعد وكثرة الرواية عنه وذكره من مشايخ الكليني شاهد
على حسن حاله وصحة روايته فروايته عندي من الصحاح وقال في الوجيزة في ترجمة السيد تقي هذا
الذي يروي الكليني عن الفضل بن شاذان بتوسطه واشتبه على القوم فظنوه ابن بزيع ولا يضر جهالته
لكونه من مشايخ الاجازة وقال المحدث الكاشاني في الوافي محمد بن اسمعيل المذكور في صدر السند
من كتاب في الذي يروي عن الفضل بن شاذان النيشابوري هو محمد بن اسمعيل النيسابوري الذي
يروي عنه ابو عمرو الكشي وبصيد ديار السند وهو ابو الحسن المتكلم الفاضل المتقدم البارع
الفضل ابن شاذان الحضيري بتبال له بندقي وتوهم كونه محمد بن اسمعيل بن بزيع او محمد بن اسمعيل
البرمكي صاحب الصومعة بعيد جدا وقال صاحب الفوائد المدنية ومن جملة اغلاط جمع منهم
زعمهم ان محمد بن اسمعيل الذي يروي عنه الكليني هو ابن بزيع وزعمهم ان كل حديث في طريقه
الكليني عن محمد بن اسمعيل مرسل ويلزم من ذلك انه يكون ثقة الاسلام مدلسا في هذا الباب

وان بعضهم يزعم ان محمد بن اسمعيل هنا هو البرمكي صاحب الصومعة وان في كتاب الكشي تصريح بالتعدد
بانه النيسابوري وقال المحقق الداماد في ترجمة البندقي هو احد مشايخ الكليني وهو الذي يروي عن
الفضل ويروي عنه الكليني وقد حققنا حاله وصحة الحديث من جهته في الرواشح وفي حواشينا
على رجال الكشي في مواضع عديدة وقال الحسن الذي استقر عليه رأي الكل في زماننا انه الواسطة بين الكليني
والفضل والشيخ الكشي كثيرا ما يروي عنه بغير واسطة وهو من الفضل كالكليني ويروي عنه مصرحا
بنيسابوريته وبعض ما يرويه كونه نيشابوريا وقيل انه تلميذه وبالجملة الظاهر انه النيسابوري انتهى واستحسن
هذا القول في المنتهى واختاره حيدر التقي المجلسي ومن هنا يظهر صحة ما اجاب به صاحب المعالم
الوجه الثاني من لفظ ابن بزيع حيث قال وله صاحب المعالم والذي يظهر من الوالد انه يعدو من
قلم الشيخ لان ابن شاذان يروي عنه لا العكس ثم في الروضة التصريح بابن بزيع والوالد قال انه وهم من
الناسخ لان صورة السند محمد بن اسمعيل يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن فضال عن
حفص المؤذن عن ابي عبد الله ع وعن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن سنان وعطف محمد بن
اسمعيل على ابن فضال اقرب انتهى وللقول الثاني ايضا وجهان الاول انه رازي كالكليني الثاني
انه والكليني متقاربان في الزمان فالظاهر روايته عنه اما الاول فلوجوه الاول ان النجاشي يروي
عن الكليني بواسطتين حيث قال ورويناها كتبه كلها عن جماعة من شيوخنا محمد بن محمد والحسين بن
عبيد الله واحمد بن علي بن نوح عن ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عنه ويروي عن البرمكي
بثلث وسايط حيث قال له كتب منها كتاب التوحيد اخبرنا به احمد بن علي بن نوح قال حدثنا الحسن
ابن حمزة قال حدثنا محمد بن جعفر الاسدي عن محمد بن اسمعيل بكتابه الثاني ان الكشي المعاصر للكليني
يروي عن البرمكي بواسطة ويروي الثالث ان الصدوق يروي عن الكليني بواسطة واحدة
وعن البرمكي بواسطتين الرابع ان محمد بن جعفر الاسدي المعروف بمحمد بن ابي عبد الله الذي كان معاصرا
للبرمكي توفي قبل وفات الكليني بقريب من ستة عشرة سنة واما الثاني فلما تقدم وقد يجاب عن الاول

بان الاشتراك

بان الاشتراك في الانتساب لا يدل على الاتحاد قطعا وعن الثاني بان الكليني يروي عن البرمكي وان
يبعد كونه البرمكي وان جاز ذلك فان الرواية من الشيخ قد يكون بالواسطة وقد يكون بغيرها ومع
ذلك تتعدد القائل بهذا القول اقوى دليل على بطلانه وللقول الثالث وجوه الاول انه تلميذ الفضل
وشيخ الكليني الثاني ان الكشي كثيرا ما يروي عنه عن الفضل بلا واسطة وهو معاصر للكليني فيكون
هو ايضا كذلك الثالث انه لا يمكن ان يكون ابن بزيع والبرمكي لما تقدم ولا التعرض لاتحاده على البرمكي
ولا الجعفري والجعفي والنهيكي والازدي والهمداني والمخزومي لكونهم من اصحاب الصادق ع ولا البلخي
والقمي والكاشاني لعدم القائل به مع عدم اسناد كتاب اليهم الدال على عدم معروفيتهم الذي يشترط فيه ما يلزم
وهذا القول لا يخلو عن قرب وكيف كان فالحديث المروي في الذي في سنده محمد بن اسمعيل عن الفضل
ان يعد صحيحا اما لما قاله في منتقى الجمان ان كتب الفضل كانت موجودة بعينها في زمن الكليني وان محمد
بن اسمعيل هنا انما ذكر لمجرد اتصال السند ولان محمد بن اسمعيل لا يخرج عن احد الثلاثة الكليني وابانهم
كان صح اما ابن بزيع والبرمكي فواضح واما البندقي فاما لكونه من مشايخ الاجازة او لكتاب الكليني
الرواية عنه او لتصحيح العلامة واكثر المتاخرين على ما حكي هذا السند ولتصريح بعض علماء الرجال بكونه
فاضلا جليل القدر ومعروف الامر ولذا لم يذكر اصحابنا الاقدمين في طبقاتهم واسانيدهم ولان اجتهادهم
فتوى لا يبقى على تقدير كونه ابن بزيع يلزم سقوط الواسطة بينه وبين الكليني فلا يكون عدة من الصحاح
لعدم معلومية حال الواسطة ولذا قال ابن داود فيما حكي عنه انه لو وردت رواية عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن اسمعيل ففي صحتها قول لان في لقائه له اشكالا فتقف الرواية بجهالة الواسطة بينهما
وان كانا مرضيين معظمين لانا نقول ان ثبت كونه ابن بزيع فنقول قد ثبت وصول خبر الكليني بطريق
قطعي وهو يكفي في الصحة او يجعل شهرة القول بالصحة دليلا على وثاقة الواسطة فتم وسيلة
الحقان قول الاكثر حجة في المسائل الفقهية لما اداه الاجتهاد فيها فانا قال اكثر المتقدمين بان
امرا يلفظ كذا كرهوا قال اكثر الاصوليين بان صيغة افعل للوجوب يجب الاخذ به والاعتماد عليه

انه يفيد الظن وكلما يفيد الظن فهو ليس بحجة اما انه يفيد الظن فمما لا ريب فيه واما انه
حجة فلان عادة العقلاء جرت باعتباره فيما يختص به احدهم حيث لا طريق الى العلم فان ارباب
العلوم النقلية التي لا يتمكن فيها من العلم غالبًا معتمدون على امارات ظنية وعلامات غير يقينية
فالنحاة واهل الصرف يعتمدون على اشعار نحو امرئ القيس وابي تمام وجرير والفرزدق واهل
المعاني على امور اعتبارية شاهد واعتبارها من بعض النحاة واهل الاصول على عكسه الاشتهار
وكثرته والتبادر على الكتاب المرسلة من الاطراف البعيدة فقد صار معلومًا ان الاعتماد على الظن
فيما يدعو الحاجة اليه من قواعد العقلاء ومقتضيات عاداتهم وليس الامر بحجية الظن في المسائل
اللغوية الا اماراتها الاعتماد عليه من غير تقنع عن العقلاء وقد بينا ان الداعي الى العمل بما يفيد الظن
حيث لم يتحقق معارض يمنع من العمل به واما انا نحقق ولا يجب قول الاكثر في اثبات المسائل
اللغوية انه لم نجد احد استشكل في شيء سماعه ولا عارضه به دليلًا ظنيًا مع تمسكهم بامارات تفيد
ظنًا اضعف مما يفيده كالظن الحاصل من الغلبة ونحوها ولو كان ذلك حجة لتمسكوا به وعارضوا
به دليلًا ظنيًا آخر فالظاهر انما تم على عدم حجيته ولئن تنزلنا قلنا الاقل من ان قول الاكثر وكما
يحصل من قول الاكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها كذا يحصل من قولهم بعدم حجيته
في تلك المسائل الظن به ولما لم يمكن العمل بهما معًا لان العمل باحدهما يستلزم عدم العمل بالآخر
قطعًا وان تخالفا موردًا ولا يتعين العمل باحدهما دون الآخر لانه ترجيح من غير مرجح وجب التوقف
وهو المطلوب وما قلناه نظيره ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد حديث صحيح في مسألة وافاد
الظن بحكمها وورد حديث صحيح آخر وافاد الظن بعدم حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في
تلك المسألة فانه ح يعلم بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله اعمل الموجب للعمل بالظن لعدم
امكان العمل بهما ولا يتعين احدهما للعمل به لما تقدم فيجب التوقف في العمل بهما ولانه يمنع من حجية الشهرة
في المسائل الفقهية حيث ان المشهور بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في المسائل الفقهية فمن كان

فقد الكن

قول الاكثر تشاملا لهذا القول انه يجب الاعتماد على قول الاكثر في نفس المسائل اللغوية لانه حينئذ لا
يكون هذا القول حجة قطعًا اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما يلزم ذلك يكون باطلًا فاذًا فاطل
هذا يبقى قول الاكثر في نفس المسائل سليمًا من المعارض ولهذا يجب الاعتماد على الشهرة في المسائل
الفقهية ولكن التحول هنا في المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشهرة في عدم حجية الشهرة في
كلام المتأخرين ولو سلم الشمول فنقول غاية ما يلزم منه عدم حجية قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر
في المسائل اللغوية بعين عدم حصول نفسه دليلًا على ذلك ولكنه لا يلزم منه عدم حصول الظن
بعدم حجيته واما الذي ظن بعدم حجيته سواء كان من ظن معتبر او غيره فلا وما قلناه نظير اذ من
حجيته يلزم عدم حجيته ولكن نحكم بان ما عداه من الاخبار الصحيحة ايضًا ليست بحجة لان ذلك الصحيح
الفرض انه ليس بحجة بل لحصول الظن منه بان الاخبار الصحيحة ليست بحجة مع عدم الدليل على حجية كل
كل خبر صحيح حتى الذي ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فعلى هذا القول القياس ما افيد الظن الذي
ليس بحجة على ان الاجماع المنقول مثلًا ليس بحجة حكمنا بانه ليس بحجة لا للقياس فلانا الفرض انه ليس بحجة
بل لعدم الدليل على حجية كل ظن حتى الذي ظن بعدم حجيته من امارات ظنية غير معتبرة وقد يجاب
بان عدم تمسك القوم بالشهرة ليس دليلًا على قولهم بعدم حجيتها ان ليس دابهم استقصاء الادلة
في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه غاية ما في الباب انه يحصل من ذلك الظن من
قولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظن لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة الحاصلة من تصريح
الاكثر في المسألة بلا ريب وبالجملة دعوى الاتفاق والشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية
ممنوعة ولو سلمت الشهرة فنقول ان هذه الشهرة في المسألة كان يكون عدد القائلين في تلك المسألة
اكثر من عدد القائلين بعدم حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسألة لدوران الامر بين الظن
الضعيف وهو الحاصل من كثرة القائل بعدم حجية الشهرة في المسألة لدوران الامر بين الظن
الضعيف وهو الحاصل من كثرة القائل بعدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية والقوي وهو الحاصل من الشهرة

واما انه كلي في نفسها انه لا ريب ان زيادة القائل مما يقوي الظن وانما الفكر الا من انكس الحكم
نعم وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في نفس المسائل اللغوية حتى يتحقق ظن مكافئ له يمنع هذا
ويؤيد الاصل المذكور اولًا نحو ما دل على اعتبار الظنون التي لا تبلغ ظن الشهرة وثانيًا
اذا جاز العمل بالشهرة في نفس الاحكام الشرعية فلئن يجوز في مقدماتها بطريق اولى فتدبر
انا اذا اتفقنا اجماع الامامية على كون لفظ موضوعًا لمعنى كما اتفق في مسألة المشتق فان جماعة ادعوا
اجماعهم على كونه موضوعًا للمعنى الشامل للحال والماضي فهل يكون حجة وان وجد من قرائن تخالفهم
في ذلك اولا الظاهر انه حجة في امثال المقام كالاحكام الشرعية ولذا عول المرتضى وابن زهرة
عليه في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشرعية وذلك للكشف عن قول المعصوم في
مسألة المشتق مثلًا بان ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى وقوله عم حجة سواء كان في الاحكام الشرعية
او غيرها لانه معصوم ممتنع من الخطاء ولا يتق بشيء منه كشف عن ذلك فانما يكشف عنه لو كان محل الاجماع مما يناط
بالشرع ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفرعية واما اذا كان مما لا يناط به كالمسائل اللغوية فان المناط
فيها وضع الواضع وقد ابلهم كسائر فرق المخالفين في هذا المقام واتفاقهم لا يكشف عن وضع الواضع
فان اتفاق فرقة على امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يجب قوله في الواقع ومن اتفاقهم
في هذا الباب الا كاتفاق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي مع مخالفة الباقين ولذا لو اتفق اهله
على اعراب كلمة كان حجة واما انا اتفقوا على ان المراد من اقيموا الصلوة الصلوة المذهب مع مخالفة الباقين لعدم
علم طهوره وفاقًا للباقين فليس بحجة لانهم كوضيعي في الاول دون الثاني وبالجملة الاتفاق الذي
يكون حجة في المسائل اللغوية هو اتفاق جميع من يعتد به من ارباب اللغة لا اتفاق فرقة ان يصح عنه
خاصة كالامامية والبيانية وغيرها لان اتفاقهم لم يجعل اجماع الامامية كاشفًا من الوضع اللغوي
ابتداء بل هم كغيرهم فرقة من اهل اللغة فلا يقبل قولهم في مقابلة باقي الفرق وكنا نقول انهم
على وضع لفظ لمعنى كالامر للوجوب والمشتق للمعنى العام فكيف من كون ذلك اللفظ موضوعًا

عند الامام

عند الامام لذلك المعنى لامتناع خطائهم في معرفتها اصطلاح امامهم فلو كان ان اتفاقهم في
المسائل الشرعية يكشف من حكمه وهكذا الحال في اتفاق المسلمين على كون لفظ موضوعًا لمعنى فانه يكشف عن
ثبوت الوضع له عند النبي ص وهذا القدر يكفينا لان المقصود من البحث في نحو هذه المسائل استكشاف
المراد من الخطابات ومعلوم ان الخطابات التي تنفعنا غالبًا هو خطاب الامام ع نعم هذا لا يستلزم الوضع
اللغوي قطعًا لان هذا الاصطلاح للامام ع كما يمكن ان يكون باعتبار المعنى لغة كذا يمكن ان يكون
باعتبار الوضع الجديد ثم نحكم بالاول باعتبار اصالة عدم النقل ولكنه ظني والكلام في الدليل القطعي
ومع ذلك فنقول انما يكون حجة حيثما لم يكن هناك احتمال ان نقول بالوضع لغيره ذلك المعنى فيما هو الاصل
الذي يرد مثله كما لا يخفى هذا وقد يحصل من هذا الاتفاق القطع بالوضع اللغوي كما اذا لم يتفق باقي الفرق
على الوضع لذلك المعنى واتفقت الامامية عليه وعلم اجمالًا بان اللفظ معنى واحدًا في جميع الازمنة كما في مسألة
المشتق فان المخالفين للامامية في وضع المشتق لم يحصل من قولهم القطع بقول بقول من يجب قوله فانهم اكثر
الاشاعرة وهذه الكثرة لا تفيد القطع فاذن من تحقق لها اتفاقهم لا بد له من القطع بوضع المشتق للمعنى
الاعم واما نحن فلم نعلم الا من جهة النقل فلا يفيد لنا الا دعوى الظن وسيلة صرح جماعة من الاصوليين
منهم العلامة وابنه بان التقسيم دليل على كون القسم مشتركًا بين اقسامه وبه يثبت كون اللفظ موضوعًا
للمقسم الكلي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول ان القسم لا بد ان يكون مشتركًا بين اقسامه
بينها ويتحقق في ضمنها وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة يعتد به ولذا لا يجوز تقسيم الانسان الى الفرس
وغيره تحقيق المطلب انا الحاجة قد تدعو الى بيان تنوع مفهوم كلي في ضمن افراده وذلك قد يبين
بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلًا على قسمين طويل وقصير فلفظ التقسيم والانقسام وما يشتق من هذه
المادة موضوع للدلالة على تنوع مفهوم كلي لافراده فانا لو قيل الحيوان ينقسم الى طويل وقصير يعلم
ان القسم وهو الحيوان يتحقق في ضمنها فانا طلب ايجاد المقسم في الخارج سواء كان بلفظ دال عليه
حقيقة او مجازًا فانا اكتفينا باحد الفردين المشار اليهما وبالجملة لا اشكال في دلالة لفظ التقسيم وضعًا

على كون المنقسم قدر مشتركا بين اقسامه لانه يصح ان يقسم حقيقة العلماء على قسمين طوال وقصار مع عدم كون المنقسم وهو العلماء مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده لانه موضوع للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لا انا نقول لا يرجع منا انا وبل انما يرجع الى المفهوم الكلي والاجماع ذلك قطعا فتدبر الثاني ان التقسيم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع افراد الاقسام لصحة تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود مع انه ليس كل ابيض واسود حيوانا خلافا للمحكي عن الشهيد وهو حسن فيما اذا جعل الاقسام الكلية كان يقال الحيوان ينقسم الى قسمين الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم وفيه وجه وكما لا يلزم ذلك كذا لا يلزم حصر اقسامه فيما يذكر عند التقسيم فقوله الحيوان ينقسم الى ابيض واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما نعم ربما يلزم ذلك من الخارج الثالث انا قال اهل اللغة الحيوان على كذا فهل هو تقسيم باعتبار معناه الحقيقي فيكون قولهم في قوة انه يعني الحيوان الحقيقي على قسمين يحتملا بالتكليف مجردا عن القرينة جاز الاكتفاء باحدهما ويحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقي وباعتبار المجازي فيكون مجملا الظاهر من الاطلاق الاول قطعا وكذا الظاهر انه لا يسوله معنى اخر غير ما يصح الحكم فيما انا قال اللغوي مثلا الحيوان على قسمين ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع لكل منهما دون غيره وبان التقسيم دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن غاية ما يستفاد من هذا كون الحيوان موضوعا لمفهوم عام يشملهما واما ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يتشخص قطعا فلو علق الحكم على اللفظ وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه فردا **وسيلة** انا استعمل اللفظ في معنيين كالامر استعمل في الندب والتكرار ورأينا اهل اللغة يقيدون ذلك اللفظ تارة بما يدل على احدهما واخرى بما يدل على الاخرى مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا فهل هذا يدل على كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لا بل يجب التوقف فيطلب امارة اخرى اختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة في بعض مواضع من النهاية الى الاول تبعا للفخر في بعض افاداته وذهب السيد عميد الدين وصاحب المعالم الى الثاني وهو الظاهر من موضع من النهاية والاحكام حجة الاولين انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك

لزم التكرار والنقض واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان افعل مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا وقولهم تكرارا نقضا واذا كان موضوعا للتكرار كان قولهم مرة نقضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك حجة الاخرين عدم الدليل على ذلك واجابوا عما احتج به بان التجوز والتاكيد واقعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة فيكون قولهم مرة في افعل مرة تاكيدا وقولهم مكررا في افعل مكررا قرينة على عدم ارادة المرة التي هي الموضوع له وفيه نظر لان الامر دائر في هذين القيدين بين ان يكونا مؤكدين وقيدين وصارفين الى المعنى المجازي والظاهر ان الترجيح مع الوسط لندرة التاكيد وانه كان على خلاف الاصل وغلبة التقييد على الجانب انه قد يعكس التجوز لا نسلم والعلاقة منه نعم قد يقال ما ذكر حسن لو انتفى احتمال الاشتراك اللفظي بين المعنيين واما مع فلا يرد ما ذكر لاحتمال كون القيدين ح قرينتي معنى المشترك من غير تجوز وتاكيد كما اشار اليه الاسنوي في نهاية السؤل اللهم الا ان يجاب بان الاشتراك كالتاكيد نادر فانه لا يبعد ما عليها الاولوية ثم انه لا يخفى ان المطلب يتم باصالة عدم التاكيد ولا حاجة الى اصالة عدم المجاز نعم يفيد تقوية المطلب فتدبر **وسيلة** انا استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما جامع قريب فهل الاصل ان يكون مشتركا لفظا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او يكون موضوعا للقدر المشترك ومعنوا صاحب المعالم والسيد عميد الدين والاسنوي وظاهرهم اختيار التوقف وقد تقدم الاشارة الى هذا البحث في بحث كون صيغة الامر للوجوب والتحقيق ان يقال ان المسئلة صور احدها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في هذين المعنيين وغير مستعمل في القدر المشترك والظاهر ح عدم كونه موضوعا للقدر المشترك والا لكان مجازا بلا حقيقة وهو اما محال عقلي او عادي او نادر الوقوع وعلى اي تقدير يحصل الظن بعدم الوضع له الثاني ان يعلم بالاول ويشك في الثاني ولا يبعد الالحاق هنا بالاول لا لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك مع انه معارض بتعدد المجازي والاصل عدمه الثالثة ان يعلم بالاول ويعلم بالاستعمال في القدر المشترك وفي هذا وجهان احدهما الحكم بالوضع للقدر المشترك لان الغالب في اللفظ المستعمل في المعنيين كونه موضوعا

للقدر المشترك بينهما الثاني التوقف لمزومه التجوز في المعنيين فيتعدد المجاز والاصل عدمه ولا يبعد ترجيح الاول الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال في القدر المشترك ويكون المقطوع به هو ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ مرتين وفيه اشكال ولعل التوقف اولى الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم بالاستعمال في القدر المشترك وهنا لا يبعد ترجيح الوضع للقدر المشترك هنا ولو طلب في جميع الصور السابقة امارة تفيد الظن بالوضع لكان احوط وان لم يمكنه فيحتاط في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية لان الظهور المدعى سابقا ليس مما يطمئن به النفس وان كان ينفع للتاييد القريب من الاستدلال ثم انه على تقدير عدم الوضع للقدر المشترك فهل يحكم بالاشتراك اللفظي ام يتوقف التحقيق الثاني لكنه في الشرع غالبا يلحق الاشتراك اللفظي وكذا الكلام فيما انا كان اللفظ مستعملا في معنيين لم يكن بينهما قدر مشترك قريب **وسيلة** اذا حكم نحو العلامة بصحة سند حديث ولم نعلم كون راويه في سنده غير مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال فهل ذلك يوجب توثيق ذلك المجهول حتى لو رأيناه في سند اخر كان اللازم الحكم بصحته اولا وعلى الثاني فهل الحكم بصحة اصل الحديث فيلزم العمل به كسائر الصحاح اولا بل لابد من الرجوع الى غيره فحصا فيه مقامان الاول في افادة ذلك التوثيق ذهب بعض علمائنا حسب ادراكه في التعليقة الى افادته ذلك قال ومنهم المص في ترجمة الحسن بن شبيل وابراهيم بن معز واحمد بن عبد الواحد وغيرهم انتهى ولعل حجته ان ذلك الحديث اما باعتبار ثبوت وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاقه على سند اخر لم يشتمل عليه ولكن الاخير خلاف الظاهر لان الفرض انه لم يظهر سند اخر غيرها علمناه بعد التتبع ويبعد ان يكون موجودا ولم يطلع عليه فانحصر الوجه بحسب الظاهر في الاول فيكون ثقة ومنع من هذا القول جدي قدس سره حيث قال بعد الاشارة اليه وفيه ان العلامة لم يقتصر اطلاق الصحيح في الثقات كما اشرنا اليه الان فيقال اطلاقه اياها على غيرها ما درد وهو لا يضر لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرنا سيما بعد ملاحظة طريقته وحمله الصحة اصطلاحا فيها لا يخفى انه حكم بصحة حديث نعتد او ضعيف مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ظاهر في خلافه على ملاحظة عدم توثيقه وعدم تصريح نعم لو كان من كتبه بصحة حديث

مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق واحتمال كون تصحيحه ذلك من انهم مشايخ الاجازة فلا يضر بجهالتهم او لظنه بوثاقتهم تلبس من باب الشهادة فيه للغفلة بشيئها الاكثار بعيد اذ في نفسه لا مع عز السبب انتهى وما قاله الى تفصيله والذي حلم خللا العالى واحتج على التوثيق مع الاكثار عالما اشار اليه من بعد الغفلة والاطلاع على سند اخر مع عدم اطلاع المتتبع عليه وعلى عدمه ولا ثبته مع عدم الاكثار مما اشار اليه من بعد الغفلة والاطلاع بان عدم الاطلاع على سند غير الذي اشتمل على ذلك المجهول وان كان يوجب الظن بانه تصحيح للسند الذي فيه ذلك المجهول فيفيد توثيقه لكن ملاحظة ترجمته في الرجال وعدم تصريح احد من اهل الرجال الماهل على توثيقه مع كونهم من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على كشف احوال الرجال يوجب الظن بانه ليس بصحيح السند الذي اشتمل على ذلك المجهول وهذا الظن ان لم نقل بكونه اقوى من الاول فلا اقل من مساواته ومع هذا كيف يمكن الحكم بالوثاقة والتحقيق عندي ان يقال ان ما ذكروه غير منضبط ولا هو كلي اذ ربما يحصل من التتبع الظن العقلي في الغاية بعدم سند اخر غير ذلك ولا يحصل من ملاحظة الترجمة ظنا يبلغ هذا وقد ينعكس الامر فالامر دائر على حصول الظن من غير معارض اللهم الا ان يقال ما ذكروه لم يظهر على الغالب ولا يقدح مع الاختلاف احيانا فالاصل ح عدم كونه دليلا على التوثيق **المقام الثاني** في انه يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندي ذلك لان السند الذي صححه لا يخلو في الواقع من ان يكون ذلك السند الذي اشتمل على المجهول او غيره وعلى اي تقدير يحصل الظن بكون ذلك الحديث صحيحا اما على الاول فلانه توثيقا كما قد بنا وعلى اعتبار تقديم المجهول العين حيث لم يمكن الاطلاع على معارضه كما في مراسيل ابن ابي عمير ثم ان منعنا هذا او من علينا دليل التوثيق العلامة في الكتب الفقهية الخبر المنبر من الحكم بصحة الحديث لكنه محل نظر بناء على القول باصالة حجية كل ظن وربما اعترض بان ملاحظة الموجبة للظن بانه ليس توثيقا لذلك الراوي وملاحظة التتبع وعدم الاطلاع على سند اخر غيره الموجبا للظن بعدم سند اخر يوجبان الظن بخطاء العلامة في الحكم بالصحة

سبب الغفلة اقوى من ذلك الظن جدا لان الظن الحاصل منها مستند الى امارتين احديهما عدم تبين
وظن الصواب وعدم الغفلة مستندا الى امارة وحديثه ضعيف كما اذا صرح بوقتا قبره رجل وسكت
الباقون عن حاله مع ذكر اسمه وثانيها انا نمنع من معارضة ظن الصواب بالظن الحاصل من امارتين
علمي بيعني معنا بل انما عارض الصواب احديها الامارتين وذلك لان ظن الصواب ح يقتضي جرحه
التصريح لتصحيح في احد الامرين اعتقاد وثاقة المجهول والاطلاع على سند اخر صحيح في الواقع فيما ادعى منه
احد الامارتين اما ملاحظة الترجمة ان كان السبب في تصحيحه اعتقاد وثاقة المجهول او عدم الاطلاع على
سند اخر ان كان السبب في تصحيحه الاطلاع على سند اخر ولا شك في تقديم ظن الصواب كالقطع الحاصل بسبب التصحيح
وسيلة اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي مندرج تحته جزئيات وكان هنا
اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه من جزئياته ولكن اخطأ فهل
ذلك الحكم يتحقق فيه باعتبار كونه من جزئياته في الواقع او لا يتحقق باعتبار اعتقاد مدعي الاجماع عدم
كونه من جزئياته مثاله ادعى بعض الاصحاب الاجماع على ان الوضوء المندوب يجوز معه الدخول في الفريضة وهو
متعدد كالوضوء للنافلة والتاهب ودخول المسجد وقراءة القران وفرضنا ان مدعي الاجماع يعتقد عدم
استحباب الاخيرين وكنه خلاف الواقع فيا ان تعليق الحكم على الكلي يقتضي ثبوته لما هو من افراده في
الواقع وليس لاعتقاد الحاكم الفردية وعدمها تاثير فيها والخطأ في الاخيرين لا يستلزم الخطأ في اصل الحكم الا ترى
انه لو قيل الاجارة او البيع حلال واعتقد الحاكم بان الشئ الفلاني ليس بيعا ولا بيع اعتقاد اخطأ
لا يقتضي عدم ثبوت حكم لما اعتقد عدم فرديته لان معنى قوله البيع حلال انما يبتني حقيقته بالبيع في
الواقع متصف بالحل والفرد الذي اعتقد عدم فرديته فرد منه في الواقع فيحكم بحليته بحكم واما انه باثبات
فرديته ان نفي ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان الوضوء المندوب مبيح معناه ان
الشارع حكم بان كل وضوء مندوب في الشريعة مبيح واما الاتصاف بالندبية في الشريعة فيقتضي الاجتهاد
فلا بد منا الاخذ به واعتقاد المدعي عدم ندبيته وضوء التاهب مثلا لا يقدح في ثبوت الاباحة

لم اذا كان

لم اذا كان ندبيا في الواقع وبالجملة لا فرق بين ان يدعي الاجماع على ذلك ويعتقد كلا او يحكي خرابه لك
المعصوم ويعتقد كلا ثم ان اعتقاده في الاخيرين لا مدخل في ثبوت الحكم للفرد الذي يعتقد عدم فرديته
او اعلم فرديته فكذا الاول ومنه ان دعوى الاجماع بنشاء عن الاعتقاد والجائم ويحتمل انه اعتقد ثبات
وصف الاباحة يختص بما اعتقد كونه مندوبا حتى انه لو فرض عدم ندبيته عنده لكان حاكما بانتفاء الحكم
فيها ولو فرض ندبيته غيره لكان عليان باني بتبيد بخروجه تحقيقا الكلام ان تعليق مدعي الاجماع
الحكم على امر كلي تارة يكون باعتبار ان العلم الاجمالي حصل له بان كل ما هو فرد من افراده ونفس الامر
وانه لم يعلمها تفصيلا فله هذا الحكم حتى انه لو اعتقد عدم الفردية ثم تبين خلافه لكان حاكما على ذلك
الفرد بذلك الحكم فهنا لا ينقص اعتقاده عدم الفردية مع ثبوتها في الواقع لان المحرز وصف ان المعلوم
عنده ان جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم وان الحكم دائر مدار وجود الطبيعة في الواقع وافرادها
باعتبار انه علم ان افراد مخصوصة معينة متصفة بالحكم ولكن لما اعتقد انحصار افرادها وعلم بان ذلك
الكلي يصدق عليها ولا شتمالها على الحكم علمه ولكن نعلم بانه لو تبين عنده ان خلاف المعتقد الكلي يحمل
غيرها لكان باني بتقييد بخروجه كما نعلم بانه يعدل عن التعليق على ذلك الكلي لو علم ان تلك الافراد
ليست افراد الها لما يكون هذا افرادا له فهنا لا يمكن دعوى شمول عبارة المتضمنة لدعوى الاجماع
لفرد ما الذي لا يعتقد كونه فردا وهو فرد في الواقع فهلا ان المعلوم عنده ان تلك الافراد المخصوصة متصفة
بالحكم وانه يدور مدارها دون ذلك الكلي وان التعبير بها انما هو التوصل الى بيان تعلق الحكم بتلك
الافراد لا غير فكيف يتعدى الى غيرها وبالجملة العبارة لما كانت مجملة تحتمل امرين احدهما يقتضي اثبات الحكم
الفرد المعلوم عدم فرديته عنده وفرديته عندنا بالافراد المعلوم فرديتها عند الجميع والثاني لا اقتضاء
على ما علم فرديته عنده لا غير وحينئذ الوقف وبما يتفرع على المسألة ما لو نقد الصلوة المندوبة
اعتقد عدم ندبيته بعض الصلوات وانه اخطأ فهل يجب عليه الاتيان بما اخطأ فيه اذا اطلع على
خطائه فيه لانه قصد المندوب الواقعي وهو كذلك او لا لانه اعتقاد عدم ندبيته يكون قرينة على عدم

دخوله في المندوب والمنذور وكذا يتفرع عليه لو وقفت صيغة على الفقراء واعتقد عدم فقر بعض
من اولاده وهو خطاء في الواقع ثم انه على الاحتمال الاخير لو شك في اعتقاد مدعي الاجماع بجزئية بعض
الاشياء ولكنه جزئي قطعا فهل يحكم على هذا الجزئي بما ادعى عليه الاجماع نظرا الى الظاهر او لا
لاحتمال عدم الاعتقاد فيه اشكال وسيلة اعلم انه منع بعض الاصحاب كصاحبي المعالم والمشارق
من توصيف ما يرويه الشيخ عن احمد بن محمد عن صفوان عن ابي عبد الله ع بالصحة لان صفوان اما هو
ابن يحيى او ابن مهران وايا من كان فيمنع من الصحة اما على الاول فلظهور سقوط الواسطة بينه وبين
الصادق ع لانهم ذكروا ان صفوان لم يروه عنه وهو الظاهر من كلام النجاشي وحال الطائفة فلذلك كانت
الرواية مرسلة فلا يصح اتصافها بالصحة واما على الثاني فلظهور سقوط الواسطة ايضا وذلك لان احمد
بن محمد الراوي عن صفوان اما هو ابن ابي نصر البزنطي وابن عيسى او ابن خالد وايا منهم كان فلا بد من
سقوط الواسطة اما على الاول فلان الشيخ لا يروي عنه من غير واسطة لانه لم يدركه لانه من اصحاب الرضا ع
فان قلت للشيخ في الفهرست اليه طريق صحيح فلا يتعدى حذفه في سند قلنا كما ان له في الكتاب الموجود
طريقا صحيحا اليه كذا له اليه طريق ضعيف فلعل ما يرويه عنه في سند من هذا الطريق ومع هذا الاحتمال
كيف يمكن الحكم بالصحة واما على الثاني والثالث فلانهما لا يرويان عنه من غير واسطة وهي غير مذكورة
هنا مجهولة ومعه لا يمكن الحكم بالصحة ايضا وفيه نظر بل يمكن دعوى صحة الرواية مطلقا سواء كان المراد
من صفوان ابن يحيى وابن مهران اما على الاول فلان جهالة الواسطة بين صفوان بن يحيى والصادق
غير قادح لتصريح الشيخ في العدة على ما حكي بانه لا يروي الا عن ثقة وعن الذكرى ان الاصحاب اجمعوا
على قبول مراسيله مضافا الى دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه وقد ذهب جماعة من
اصحابنا الى كونه دليلا على صحة الرواية التي هو في سندها مطلقا ولو كان من يروي هو عنه مجهولا
ثم ان كلامنا على تقدير صحة الرواية التي هو انه لم يرو عن الصادق ع واما الوضع من ذلك وجواز
روايته عنه ع فصحة الرواية واضحة واحتمال سقوط الواسطة غير قادح لانه مدفوع بالاصل

علاكه

بالاصل على انه قيل لعله هذه الرواية وصلت الى صفوان بطريق قطعي كما يدل اسناده اليه ع دون
غيره فلا يطلب ح حال الواسطة تحقيق المطلب ان غاية ما يستفاد مما ذكروه من عدم روايته عنه لزوم
واسطة محذوفة بين صفوان وبينه ع ومجرد حذف الواسطة غير قادح لاحتمال ان يكون جماعة يحصل
من خبرهم العلم والاصل في ما ينسب الى المعصوم ع حصول العلم بكونه منه ع فيكون كما لو سمع منهم شفاهة
ولا يشترط في اعتبار رواية ورواية العدل عن المعصوم سماعه منه بل يكفي فيه حصول العلم بكونه منه ولكان
من غير جهة السماع والا لا انسد باب العمل بما يرويه الثقات عن الائمة ع لاحتمال حذف الواسطة بينهم ع وبينهم
وعدم سماعهم منهم ع ومجرد الذكر في النص لا يدل على السماع حيث يروي عنهم لاحتمال الرواية عن غيرهم
عنهم عليهم السلام وليس في اللفظ دلالة على انه من جهة السماع وظهور الذكر في النص فيها ممنوع كظهور بعد
النص في عدم كون الواسطة مفيدة للعلم وقد تحقق من هنا قاعدة كلية وهي ان العدل اذا اسند الخبر
المعصوم ع فالاصل ان يكون حجة مطلقا ولو علمنا بعدم دركه له ع ولذلك كان الاجماع المنقول حجة فتامل واما
على الثاني فلان الشيخ اسند الخبر الى البزنطي على وجه يدل على انه حصل له العلم بكونه منه وقد بينا انه يكفي
ولا يشترط سماعه منه ولعله لذا عد جماعة من الاصحاب كالمحقق البهائي والفاضل الفتنعي والمحدث الكاشاني
من الصحاح وسيلة اعلم انه قد بينا ان اللازم حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقي ولكن يبقى
الكلام في انه لا بد من العلم والظن بالتجرد او يكفي عدم ظهور القرينة ولو شك في وجودها وعدمها فنقول نظهر
الثمرة فيما اذا ورد خطابان احدهما ظاهر في معنى باعتبار الوضع والاخر مجمل له احتمالان احدهما ظاهر في معنى
باعتبار الوضع والاخر مجمل له احتمالان احدهما يوجب صرف الظاهر الى خلافه والاخر يوافقه ان يقول
يجب عليك ضرب ثم يقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب والاباحة الذي
يقتضيه التحقيق هو الاول لان المناط في الالفاظ هو الكشف عما في الضمير الذي هو المقصود الاصلي ولا
يحصل ذلك الا بالظن بعدم القرينة الصارفة اذ مع الشك فيها لا يحصل الشك في ارادة المعنى
الحقيقي ومع الشك لا يمكن استفادة الحكم ولا يخرج من ابهامه الشك الحكم بالاجمال في الخطاب

الدلالة بحسب ملاحظة نحو ذلك الخطاب المجمل لا بقاء الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي فان
العالم بالوضع حيثما سمع اللفظ ينتقل ذهنه الى معناه الحقيقي فيجب الحمل عليه واما بعد عند انتفاء
الصارف عنه بمجرد الشك يبنى على حكم الاصل كما نقله فذلك ممنوع بل الاصل عدم جواز الحكم بان
المعنى الحقيقي مراد المتكلم الا بعد قيام دليل قاهر عليه وليس ذلك مسلم الا فيما اذا علم او ظن بانتفاء
القرينة واما مع الشك الموجب للشك في كون الحقيقي مرادا للمتكلم فلا اذ لا دليل عليه ولا نقل يقتضيه
اما الاول فواضح ومجرد الوضع لا يستلزم ذلك عقلا نعم يستلزم خطور المعنى الحقيقي بالبال وهو لا يقتضي
الجزم بكونه مرادا كيف وقد يخطر المعنى الحقيقي من كلام النائم ويقطع بعدم ارادته واما الثاني فلانه
لم ينقل عن اهل اللسان الحكم بوجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يتبين الصارف ولا استفيد
ذلك من محاوراتهم بل المستفاد عكس ذلك لانا نجد منهم التوقف حيثما يرد عليهم خطاب ظاهر ثم
يحصل لهم الشك في الصارف ولا يحصل لهم الظن بعدمه ويعضد ما ادعيناه ان اكثر المحققين توقفوا
في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وليس ذلك الا لعدم ظهور عدم القرينة بناء على صلاحية كون الشهرة
قرينة ولو كان الاصل وجوب الحمل على المعنى الحقيقي ولو لم يحصل الظن بارادته وكان ذلك من باب التعبد
لكون البناء عليه في الدلالة على الحكمية وان لم يحصل الظن بها لكان اللازم اختيار مذهب ابي حنيفة
من ترجيح الحقيقة لتحقق المعنى الحقيقي وعدم ظهور الصارف لان الغرض ان الشهرة لا تصلح صارفة
بالجملة الذي تحقق لنا من عادة اهل اللسان هو انهم لا يعولون على دلالة اللفظ الا بعد الظن بارادة
المعنى المدلول عليه ولا يعولون على مجرد الوضع حيث يشك في ارادة الموضوع له باعتبار امر خارج
ويتوقف فيه على الظن وان كان على خلاف الاصل الا ان الضرورة دعتهم الى ذلك ولا يقال على ما ذكرت يلزم
سد باب الاستفادة من طريق المحاورات والكتابات لان عدم القرينة هناك عرفي لديهم لعلمهم بان المتكلم
والكاتب قد نهيا عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول ذلك وان كان محتملا لكنه خلاف الظاهر قطعا
ونحن لم نجعل مجرد احتمال القرينة قادحا في الحمل على الظاهر وان كان مرجوحا عادة بل الاحتمال المساوي

الموجب

الموجب للشك في ارادة الظاهر بحسب العادة فان غرضنا بيان انه اذا حصل الشك في ارادة الظاهر
كما في الخطابين المتقدم اليهما الاشارة وكان ذلك عاديا كان الواجب الوقف لان مجرد احتمال
قادح في الحمل على الظاهر ولذا نذهب الى ان الوجه في حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو و
النسيان افادتها الظن لا كونها من الاسباب كسائر الاسباب ولذا لو ورد خطاب محتمل مكون
معه السهو في الغاية في ذكر القرينة لم نعمل به ولا نحكم بانه افاد شيئا وهذا اظهر مما يشهد به سيرة العقلاء
فهو شاهد قوي على اصل مطلبنا لا يقال حيثما لم يظهر قرينة فالاصل عدمها لانا نقول يحصل الظن
هناك ام لا فان كان الاول فلا كلام وان كان الثاني فهو ممنوع ولا دليل على الاصل المذكور
ومجرد عدم الظهور لا يستلزم العدم في الواقع ولا الظن به وذلك واضح نعم يرد على ما ذكرنا انه
يلزم سقوط العمل باكثر الظواهر وهي التي عارضها نصوص ضعيفة اذا كانت اقوى دلالة منها لان بعد
ملاحظتها يحصل الشك في ارادة ظواهرها وذلك معلوم وحيلنا ما الدليل نعم بطلانه قالوا انهم اطبقوا
على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة ما يوجب
الشك في بقائها على ظاهرها بل لو عارضها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه اذا
لم يقم من الشرع دليل على حجيته كظن القياس وظن الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب
الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل بالاخبار الاحاد وان كانت صحيحة يأخذون بظواهر
القرآن والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما يوجب حملها على خلاف ظاهرها وكذا
القائلون بعدم حجية الشهرة والقرائن ونحو ذلك من الادلة التي تفيد الظن لا يلتفتون
اليها اصلا فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل بما
عارضها ولو كان ما ذكرنا ثابتا لكان الواجب التوقف في العمل بالظواهر بتلك الادلة وما
جاز لهم ان يعملوا فيرجحون جهة الصرف بها على اصالة عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها لان
للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها كان الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها ما

علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة الذي اتفق عليه الاصحاب قديما وحديثا بل المسلمون قاطبة
هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وعدم جواز العدول عنها حيث يثبت الصارف دون
عنها من دليل من الشرع فيثبت ان طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا لا باعتبار كونها كاشفة
عن الواقع وليس لاحد ان يقول ان الظنون التي لا يكون حجة اذا عارضت الظواهر التي يثبت حجيتها
لا تفيد الظن او لا توجب الشك في ارادة ظاهرها لان ذلك معلوم البطلان لانا نجد ان افادة الامارة الظن
لا يتوقف على حجيته بل ذلك مرجعه الى الوجدان ونحن نجد ذلك قطعا نعم حيثما ورد من الشارع
ظاهر يجب الاخذ به حتى يثبت الصارف عنه بيقين وان حصل الشك بسبب الوجدان في بقائه على
ظاهره ولكن على هذا يلزم ان لا يكون المجتهد غالبا عالما او ظانا بالحكم الواقعي ويكون عمله
بالظواهر كعمله بالبينة والاقرار وغير ذلك من الاسباب التي لا تكشف عن الواقع وهذا خلاف
ما يستفاد من طريقتهم فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى نعم والتحقيق ان الذي
يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل هناك الظن بالواقع وبارادة المتكلم منها
ظاهرها واما اذا حصل الشك في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لان ذلك طريقة اهل
اللسان الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها تعبدا والقدر الذي ثبت انما هو فيما اذا عارضها
ما يوجب الشك او الظن بخلافها ولم يقم من الشرع دليل على حجيته واما اذا حصل الشك او الظن
مما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا وورد في مثلها خطاب مجمل يحتمل
ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل
ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام باعتبار اجماله يوجب
الاجمال في العام فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل تعبدا ولا يمكن ان يدعى
الاجماع على كلية لزوم العمل بالظواهر ووجوب حمل اللفظ على حقيقته مطلقا ولو لم يحصل الظن بعدم
القرينة وبالجملة ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل فلا بد في الخروج عنه في اي واقعة من دليل

مع

فعلى ما اخترناه لا يجوز فيما اذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاقبة الحكم باصالة بقاء العموم فيما عدا الاخيرة
على العموم اذا لم يثبت الوضع للرجوع الى الاخيرة كما هو خيرة بعض او للجميع كما هو خيرة اخرين بل اللازم الحكم
بالاجمال من جهة اللفظ والرجوع الى ما تقتضيه الاصول العقلية كاصالة الاباحة ونحوها ولهذا
صرح بعض المحققين على ما حكاه صاحب قدس سره في الفوائد والمناسبات الكلي فانا العلامة دام ظله
نسبه اليه قال صاحب في الكتاب المزبور وقال بعض المحققين المتأخرين انه يحتمل الرجوع الى
المجموع قطعا لعدم ثبوت الوضع للاخيرة ومع الاحتمال لا يظهر الشمول لغير الخاص ويحصل الشك في انه
المراد به ويرتفع العموم والاصل عدم تعلق الحكم بالبقية واصالة الحقيقة لم يثبت لنا دليل على
اعتبارها وحجيتها بحيث يتبع مثل المقام لان القدر الثابت حجية ما هو ظاهر ومظنون الارادة
بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت فان كانت العمومات المتكلم فيها مقتضاها نفي الحكم
والتكليف فهذا الخاص داخل والا فهو خارج انتهى ولكن الذي يظهر من اكثر المحققين خلاف هذا
قال المحقق الثاني في جامع المقاصد سيما اخبار به العقول بالرجوع الى الاخيرة ووجه ان التخصيص على
خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين والعود الى الاخيرة مقطوع به والباقي محتمل فيجب التمسك
فيه بالاصل وهو اصل اللفظ على ظاهره حتى يتحقق الناقل عنه وقال المقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة
والتحقيق الذي اختاره الاكثر رجوعه الى الاخيرة لاصالة عدم القيد وعدم اخراج ما تكلم به عن مقتضاه
وحمل اللفظ على ما يقتضيه ظاهره الا مع تحقق دليل على الخروج عنه مع عدم خلاف وانما تحقق خروج غير
الى الاخيرة يقينا لعدم اللغو وللاجماع فيبقى غيرها على ظاهرها انتهى وقال جدي في كتاب الاخيرة مخصص
ومثلها اجماعا وحيثما محصول للفهم كل قطعا واما ما تقدم فالمشهور عدم الرجوع لاصالة
بقائه على الحقيقة في الاطلاق والعموم باقيا ونحو هذا صرح فاضل المعالم ظاهر ونظيره المعالم
ايضا ولكن ما ذكرناه سابقا يدفعه لا يقال ما ذكروه صحيح لان المتكلم اذا اطلق اللفظ الذي
له ظاهر كان الظاهر من حاله ارادته والاصل بقاء هذه الارادة لانا نقول هذا فاسد جدا لان

لان المتكلم مادام هو متشاغل بالكلام لا يقطع بارادته شيئا للاتفاق على ان المتكلم مادام متشاغلا بالكلام
له ان يلحق به ما شاء من اللواحق فاذا تم كلامه وكان فيه لفظ مجمل يوجب الاجمال فى الظواهر لم يحكم
الحكم بارادته شيئا فيكون الكل مجملا وقد نبه على هذا فى المعالم فقال وان كان المراد انا نقطع من المتكلم
باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعنى القاعدة واستصحاب هذه الارادة
فمع صرف المنع اليه ظاهر لان الاتفاق وقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق وهذا يقتضى وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ
وينتفى احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان الفرع الحكم
قبل فوت وقته منافيا له ووجب رده ويمضى فى ذلك الى الاخيرة انتهى ولا يجدى صرف مجرد
العهدية لما عرفت فعلم ان المقتضى لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص او اجماع على
ان الدين العدل عن الظم انما يأتى به فى حالة تشاغله بالكلام حيث شاء منه ما لم يقع الفراغ
لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاضافة فعلى هذا كان الغرض فى تعلق بتخصيص
الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجمع بطريق الاضافة واللفظ صالح يجب وضعه للكل فالاولى
لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كل التقديرين
وصح التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بما
بالاختصاص بالاخيرة فى شئ وان قد عرفت ان اشتباه فيه عليك فاسق صحيح بالندب فى
صيغة الامر فانا على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن حمل
على الندب وذلك لانا اقتضائها كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك
فى نفيه بالاصل لكونه زيادة فى التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ
فيه وافيا فى محل غير مشكوك المعنى كما يعلم من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا انما
يفرق به بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة يجب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو فى الحمل

الاشتراك
على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة فى الندب ومن بعض الاصوليين القول با
فى فرقها الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادته بالندب بخصوص
منه وذلك لا ينافى الدلالة عليه بالاعتبار والذى ذكرناه انتهى وبالجملة ما ذكروه لا يخرج عن
الاشكال اليهم الا ان يقال وجه ما ذكروه انه لما كان الغالب فى الالفاظ الموضوعة حملها على ما
وضعت لها واستعمالها فيه كان اللازم الحاق ما نحن فيه وهو ما لم يظهر قرينة على الخلاف فيلحق
الظن الملحق المشكوك فيه بالغالب ومحصله انه يحصل بعد فراغ المتكلم من كلامه ومن اطلاق اللفظ
الموضوع لمعنى الظن بارادته باعتبار الغلبة التى اشرنا اليها ولا معارض له لان الفرض عدم ظهور
القرينة على الخلاف فيجب الحمل بما ثبت من ان كل ظن حجة نعم اذا عارضه ظن مكافئ له يجب التوقف
لان الامر يؤول الى الشك فى ارادة المعنى الحقيقى ولعل الوجه فى توقفهم فى الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح هو معارضة ظن غلبة الاستعمال فى المعنى الحقيقى بظن غلبة الاستعمال فى هذا المعنى المجازى
من غير ترجيح لاعدم ظهور عدم القرينة فعلى هذا تفرع الشك فى فرقتهم فى مسئلة تعارض الحقيقة والمجاز
الراجح وبين مسئلتنا هذه ولكن هذا حسن لو لم نعلم بطريقة اهل اللسان فى مسئلتنا وقلنا بان
كل ظن حجة واما اذا علمنا منهم التوقف فيها فلا لانه يظهر ان الظن الذى ذكرناه غير معتبر عندهم
والواجب فى باب اللغات اتباعهم ودعوى اعتبار مثله شرعا وان لم يكن معتبرا عندهم بعيد جدا
مع عدم دليل عليها **مسئلة** اختلف القوم فى ان مدلول الواو العاطفة التى يحصل الاطلاق
عليه ما هو على اقوال **الاول** ان مدلولها الجمع المطلق بمعنى انها تجمع بين امرين فى ثبوت نحو ضرب زيد
وعمرو وفى ذات نحو ضرب واكرم زيد ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه ولا
المعية وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد الدين وثانى الشهيدين ونجم الائمة
لمحقق البهائى وصاحب غاية المراد والحاجبى والعضدى والتفتازانى وايضا وغيرهم
والمحقق الخوانسارى وقال الانهرى وغيرهم **الثانى** ان مدلولها الترتيب فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا

وفى ذات نحو ضرب واكرم زيد ولا دلالة فيها على الترتيب بين المعطوف والمعطوف كان معناه اضرب
زيدا ولا عمرا ثانيا فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلا وهو اختيار العلامة فى النهاية كما عن
الفراء والكسائى وثعلب والربعى وابن درستويه وابى جعفر الدينورى وابى عمر الزاهد وهشام
وقطرب وابى عبيدة والشافعى واصحابه وابى حنيفة والكوفيين وجماعة من الاصوليين وفى الخلاف
عزاه الى اكثر النحويين **الثالث** ان مدلولها المعية فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا كان معناه
اضربهما فى ان واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية على ما حكى عنهما **الرابع** ان مدلولها المعية
والترتيب وانها موضوعة لهما بالاشتراك اللفظى وهو اختيار بعض الافاضل حجة الاولين وجوه **الاول**
ان الجمع المطلق معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه واما الثانية **الثانى** انها
قد استعملت فى الجمعية المطلقة ولم يثبت استعمالها فى الترتيب والمعية فالاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ
المستعمل فى معنى واحد وقد ثبت ان الاصل فى الاستعمال هنا الحقيقة اما استعمالها فى الجمعية المطلقة
فلشيوع اختصم زيد وعمرو فان الواو فيه ليست للترتيب قطعا وقد ادعى ابن عصفور فى شرح
الايضاح على ما حكى نفى الخلاف فى ذلك ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى فى سورة البقرة ادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى فى سورة الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا فان الواو
فيهما ليست للترتيب والا لزم التناقض لاتحاد القضية ولا المعية ولقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
مسلمة وقوله تعالى او تقطع ايديهم وارجلهم وقوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزانى لعدم
ارادة الترتيب فيها كما فى النهاية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما كالاستعمال فى الجمع المطلق فنقول
الاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة فى الترتيب او المعية
وللمجاز اللازم على القول بانه حقيقة فى احدهما دون الاخر سلمنا بطلان هذا الاصل لكن لا شك
فى ان استعمالها فى الجمعية اكثر وفيها اقل فالظاهر انه حقيقة فى الاكثر استعمالا تقليلا للمجاز
الثالث انه يقال تام زيد وعمرو وقبله او بعده ولو كان لاحدهما لما جاز للزوم التكرار او التناقض

الرابع ان الجمعية المطلقة متيقنة الارادة والاصل عدم الزيادة من الترتيب والمعية **الخامس** ان
الصحابة سألوا عن النبى صلى الله عليه وآله عن سعيه التى بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
فقالوا بما نبدأ يا رسول الله فقال ابدءوا بما بدأ الله ولو كانت موضوعة للترتيب لما احتاجوا
الى السؤال لكونهم من اهل اللسان فكانوا يفهمون الابتداء ويؤيده ما عرفت من النصوص الامرة بالابتداء
بما بدأ الله من غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب لما كان للامر فائدة **السادس** انها
لو اقتضت الترتيب لصح دخولها على جواب الشرط كالفاء والتالى باطل اجماعا كما فى النهاية فكذا المقدم
السابع انها لو كانت للترتيب او المعية لكان القائل جاءنى زيد وعمرو كاذبا اذا علم مجيئهما فى ان
واحد وتقدم عمرو فى المجئ **الثامن** اجماع اهل اللغة على ما حكاه جماعة على انها للجمع المطلق قال
فى ب قال ابو على اجمع اللغويين والنحويين والبصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق انتهى وحكى
نحوه عن السهيلى والسيرافى وقال نجم الائمة كون الواو للجمع المطلق مذهب جميع البصريين والكوفيين
وقال سيبويه فى سبعة عشر موضعا من كتابه انها وقال المحقق الواو للجمع المطلق لاجماع اهل اللغة على
ذلك وقال المحقق البهائى الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهانى وصاحب الوافية
اتفق المحققون على ذلك وقال بعض النحاة الواو لا يدل الا على مطلق الجمع عند المحققين واتفق
جمهور النحويين على انها للجمع من غير ترتيب وقال الفيومى فى مصباحه الواو من حروف العطف لا تقتضى
الترتيب على الصحيح عندهم وقال فى الاحكام اتفق جماهير اهل اللغة على انها للجمع المطلق غير مقتضية
ترتيبا ولا معية وقال الحاجبى الواو للجمع المطلق لا الترتيب ولا المعية عند المحققين لنا النقل عن
الائمة وقال البعض الواو للجمع المطلق باجماع النحاة ونقل على اجماعهم على ذلك ايضا ما حكاه جماعة
كالعلامة والسيد عميد الدين والعبرى وغيرهم منهم من حكمهم بما دلت واو العطف فى الاسماء المختلفة
نحو جاء زيد وعمرو واو الجمع فى الاسماء المتفقة نحو المسلمين ومعنى ذلك ان العرب اذا ارادوا الجمع
فى حكم لا حظ فان كانت متفقة كمسلم ومسلم ومسلم اتوا بواو الجمع فقالوا جاء المسلمون وان كانت

مختلفة كزيد وعمرو اتيا بالواو العاطفة فقالوا جاءني زيد وعمرو وبكر فكان واو الجمع في الاسماء المتفقة لا يدل على الترتيب اجماعا كما حكاه جماعة ولا على المعية كما هو الظاهر فكذا يجب ان يكون واو الجمع في الاسماء المختلفة بلا كلام سيما وبعد وهو حذف في بعضهم التاسع ان المتبادر من الاطلاق هو المفهوم الكلي لا غير وهو مناط الحقيقة في الجميع نظرا اما الاول فلان الجمع المطلق كما هو معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه كذلك الترتيب المطلق والمعية معا فان يشتد الحاجة الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو فان ما عداها من حروف العطف لا يدل على ذلك بل الوضع لهما اولى لانهما مركبان من الجمعية وقيد زائد وهو الترتيب والمعية والمركب يستلزم الدلالة على المطلق فان الاخص يدل على الاعم بالتضمن ولا العكس لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات على انا نمنع من وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة كما هو خيرة جمع من اعاظم الاصوليين واما الثاني فلان الجمع من الاستعمال في الترتيب والمعية بعيد فان في الغالب يكون ما حقيقة فيهما شهادة بالاستعمال فيهما اذ لولاه لما جاز التمثيل بذلك وليس في القول بكونها حقيقة في الجمع المطلق شهادة بعدم الاستعمال فيهما لان الاستعمال فيهما لا ينافي ذلك التوسل لا يبعد دعوى الوفاق على استعماله فيهما فانه لو لم يستعمل فيهما لكان للقائلين بالجمع المطلق ان يبطلوا القول بخلافه من هذه الجهة ولم اجد احدا منهم تمسك به في رده على انا نرى انه قد استعمل في الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقولنا الفقهاء الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واما دعوى اولوية الوضع للقدر المشترك فهي ممنوعة حيث كون لازمه كثرة الاستعمال على الحقيقة وقلته على المجاز تكليف والالفاظ التي ادعي وضعها للعموم ثم شاع استعمالها في الخصوص حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص مع انها ليست حقيقة في الخصوص قال الشيخ في العدة في بحث العموم ولما قولهم انهم لم يجدوا في الفاظ القرآن لفظة تفيد الاستغراق الا لفظة واحدة فليس انا قد استعملنا بالحقيقة فيما هو حقيقة فيه وكثر استعماله في المجاز على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه لم يجر عادتهم في استعمالها لفظ الدابة في كلا دب بل صار بالعرف لا يستعمل الا في دابة بعينها ولا

بل

بل ذلك على انهم لم يضعوا هذه اللفظة في الاصل لكل ما يدب فعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا يدل على ان اللفظ ليس بحقيقة وقال في النهاية الغلبة لا تدل على الحقيقة فان المجازات العرفية غالبة ولم تخرج عن كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه وقال في المعالم في جملة كلام له ومما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن وقال في الاحكام جوابا لهم في الشبهة الثانية انا لا نسلم ان اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص ولئن سلم ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجازا في العموم وبدل عليه ان استعمال لفظ الغائط والعذرة في الخارج المستقذر من الانسان وان كان مجازا فيه وحقيقة في الموضع المطمئن من الارض وفناء الدار وكل لفظ الشجاع حقيقة في الحية المخصوصة وان كان غالب الاستعمال في الرجل المقدام ولما الثالث فللمنع من دلالة ذلك على الوضع للمعنى الاعم كما عليه جماعة واما الرابع فلانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز نعم لو ثبت بعض التمسك بمثله حيث لم يعلم بالوضع ووجود خطاب من الشارع يقتضي التكليف وقيد العطف بالواو ونحو اضرب زيدا وعمرا لان الاصل براءة الذمة من وجوب الترتيب على انا نمنع من صحة التمسك به في هذا المقام ايضا لان الشك في شيء تعلق بالمكلف به يوجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالترتيب اذ بدونه لا يقطع بالخروج من عهدة الامر بضرب عمرو والمعطوف فلاحتمال كون الواو للترتيب اذ بدونه لا يقطع بالخروج عن عهدة الامر بضرب عمرو والمعطوف لاحتمال كون الواو للترتيب فلا يتعلق الامر بضرب الا بعد ضرب زيد وليس هنا لفظ يدل على وجوب ضرب عمرو مطلقا حتى يتمسك باطلاقه في نفي وجوب الترتيب ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي انه اذا اتفق الاصحاب على وجوب ضرب زيد وعمرو مثلا واختلفوا في وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه ولا يجوز التمسك في نفيه باصالة البراءة الا ان يكون هناك اطلاق ينافي بظاهره وجوبه لان الاصل عدم التقييد او يحصل الاتفاق على ان عدم الترتيب لا يوجب فساد المامور به ويكون الخلاف في وجوبه تعبدا بمعنى ترتب العقاب على تركه واما الخامس فلوجوه الاول ان ما نسب الى الصحابة لم يثبت صحته فلا حجة فيه الثاني انها لو كانت موضوعة للقدر المشترك لما جاز لهم السؤال لوضوح دلالة اللفظ الثالث ان السؤال لعله كان لتحصيل العلم القطعي بعدما دل اللفظ الرابع ان دلالته على كونها للترتيب اظهر فان قوله صلى الله عليه وآله ابدأ

بما بدأ الله تم لفظه ان النبي في امرهم بالبداءة بالصفا هو دلالة قوله تم ان الصفا والمروة ولا يكون ذلك الا بعد وضعها للترتيب ويدل على كون النبي ذلك صريحا الحسن لصفوان بن يحيى عن الصادق ان رسول الله ان رسول الله صحين فرغ من طوافه وركعتيه قال ابدؤوا بما بدأ الله عز من اتيان الصفا ان الله تعالى يقول ان الصفا الخامس سابقة بانكارهم على ابن عباس في امرهم اياهم بالعمرة قبل الحج محتجين في ذلك بقوله تم واتموا الحج والعمرة اذ لولا فهمهم الترتيب لما اتجه الانكار على مثل ابن عباس وبانكاره على من قال في خطبته من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله اذ لولا كونها للترتيب لما جاز الانكار ويانفاق الفقهاء على ما قيل على انه اذا قال انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ويما اذا قال انت طالق طلقتين اذ ليس ذلك الا لكون الواو في الاول للترتيب لانه عليه يلزم نفوذ الطلاق الاول فلا يبقى الطلاق الثاني محل فلا يقع ولو كانت للجمع المطلق لم يتصور هناك اول وثاني كما في قوله طالق طلقتين فيلزم ان يقع الطلقتان كما في الثاني وبما رواه في الوسائل عن الصدوق عن الحسن بن محبوب عن ابي جميلة عن حمران عن ابي جعفر عم في رجل اوصى عند موته وقال اعتق فلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر في ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم قال ينظر الى الذين سماهم وبدأ بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثهم فيعتق اول شيء ذكر ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان في الذي سماهم اخيرا لانه عتق بعد مبلغ الثلث ما لا يملك فلا يجوز له ذلك قال في الوسائل ورواه الكليني عن العدة عن سهل بن زياد وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد وباسناده عن علي بن الحسن بن محبوب قال في الشرح واعلم انه لا فرق بين ان يكون الترتيب بالفاء او بثم والواو ولا خلاف في وقال بعضهم مع الواو لا ترتيب بل هو جمع لانه كل لغة والاصح خلافه لدلالة الرواية المذكورة والشرع ناسخ للغة انتهى وقال بعض من حمله ان رتبهم في وقت واحد بواو العطف متوكلا لانه لا الرواية ضعيفة باشتمال سندها على ابي جميلة لان ابن محبوب روى عنه وهو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فيفيد توثيقه كما ذكره جماعة

على انه

على انه صرح في التنقيح والكفاية بان المشهور افتى بمضمونها فينجبر ضعفها بها واما السادس فللمنع من الملازمة بين اقتضاء الترتيب ومجيء الدخول على جواب الشرط والا لجاز دخول ثم عليه وهو باطل قطعا واما السابع فلان ارادة المجاز يمنع من الكذب كما في رايت اسدا وقد رايت شجاعا كما صرح به الآمدي ولما الثامن فللمنع من حجية الاعتماد عليه ان سلمنا حجية الاجماع المنقول في اللغات لمعارضته بمصير جمع كثير من اعاظم اهل العربية وهم الذين اشرنا اليهم الى الترتيب وتصريح الشيخ بانه مذهب اكثر النحويين ولان الغلط من هشام كما عن ابي حيان السيرافي في دعواه الاجماع على ان الجمع على ان الله تعالى الاخذ بقوله هنولاء كما صرح به العلامة في المنتهى مسلكا بان القائل بالجمع يشهد بالنفي والقائل بالترتيب يشهد بالاثبات وشهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي واما الاجماع على المساواة فليس فيه دلالة على ما يدعيه الخصم لصدقه بالاشتراك في الدلالة على الجمعية ولا يفتقر الى التساوي من كل جهة كيف والعاطفة لا يشترط فيها اتحاد المعطوف والمعطوف عليه حتما دون واو الجمع فانها مشروطة به واما التاسع فللمنع من الابتلاء والالتماس مع الحلال وبما ذكر ظهر حجة القول بالترتيب وقد يجاب عن الايراد على الاول بان الوضع للعام اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني عن التعبير عن الخاص ولانها لو وضعت للخاص لكان استعمالها في العام عند الحاجة مجازا ولا كذلك العكس لامكان الاستعمال فيه بدون التجوز نعم وعن الايراد على الثاني بان منع اولوية الوضع للقدر المشترك لا يخرج عن الكمال وقد ذهب جماعة اليها وتحقيق المرء من كون كثرة الاستعمال دليلا على الحقيقة وذلك لان المعنى الذي كثر استعمال اللفظ فيه لو كان مجازا لزم في كل استعمال وجود قرينة فيه ما القرائن ولا كل ان كان حقيقة فاذا دار الامر بين ما يفتقر الى امور عديدة وبين ما لا يفتقر كان الثاني اولى لان مقتضى الاصل على ان الغالب فيما يكثر استعمال اللفظ فيه كونه معنى حقيقيا فيلحق محل الشك به واما ما اجيب به عن دعوى اصالة دلالة كثرة الاستعمال على الحقيقة فضعفه ظاهر لانا لا ندعي التلازم بين الامرين عقلا بل الظهور وغلبة مصاحبتهما في الخارج وهو يكون حجة حيث لم يظهر دليل على الخلاف كما في محل البحث

واما مع الظهور كما في الامثلة التي نقطع بها القاعدة فلا ومن هنا ظهر قاعدة كلية وهي انه متى ما
استعمل اللفظ في معنيين وكان استعماله في احدهما اكثر وجب الحكم بكونه حقيقة فيما كثر الاستعمال فيه ولكن لم
احد احدًا اختار هذه القاعدة سوى العضدي في ظ شرح المختصر وعن الايراد على الثالث بان الظاهر
دلالته على ذلك كما ذهب اليه بعض وتصريح جماعة بعدم الدلالة لا عبرة به بعد كونها ظاهرة وعن الايراد
على الرابع بان الاصل الذي ذكره انما يتم لو انتفى احتمال وجوب المعية وكيف ينتفي اذا اثاله به موجب
مع فاحتمال الترتيب والمعية متدافعان والاصل براءة الذمة عنهما ولعل المستدل الى الدليل الرابع اراد
بيان ان الاخذ بالجمعية المطلقة مما لا ينبغي انكاره وذلك اما لان لفظة الواو موضوعة لها او لعدم الدليل
على كونها موضوعة لاحد الاخيرين الثلثة الجمعية والترتيب والمعية اذ مقتضى الاصل هو الجمعية المطلقة والاصوليون
كثيرًا ما يستندون الى الاصول العقلية في مقام اثبات اللغات وليس مقصودهم اثبات الوضع بها فان ذلك لا
يفعله جاهل فضلًا عن مثلهم بل مقصودهم بيان ان اللازم الاخذ بما يدعونه كونه موضوعًا له سواء كان
باعتبار وضع اللفظ بازائه او باعتبار اقتضاء الاصل العقلي له اذ لم يتعلق غرضهم في البحث عن الوضع الا
باعتبار تحصيل الحكم الشرعي فيكون همهم في بيان مدركه فلا يؤاخذون جعًا فعلوه من التمسك بالاصول
العقلية في المسائل اللغوية وعن الايراد على الخامس بضعفه اما الاول فلان النظر الى اتفاق علماء العربية
اما من المستدلين فواضح واما من المانعين فلانهم لم يجيبوا عنه بضعف السند ولو كان لكان هو الجواب
اولى فتدبر واما الثاني فلان السؤال عنا فراد الكلية فيما يتعلق التخليف بها جائز قطعًا ولذا يصح ان يقال
في العرف بعد قول القائل اتني بانسان طويل اردت تام بقصر زنجي اردت ام رومي واما الكل السؤال عن بعضها
فانه قبيح قطعًا فلا يصح ان يقال بعد قوله اتني بانسان اردت صعفًا نالمقام غيره ولو كانت موضوعة
للترتيب لكان سؤالهم من قبيل الاخير بخلاف ما لو كانت موضوعة الجمعية المطلقة فانه يكون من قبيل
الاول ومنه يظهر الجواب عن الثالث واما الرابع فضعفه ظاهر وليس في الحسن دلالة عليه جدًّا واما
الخامس فلان انكارهم لعله كان من اجل مخالفة ابن عباس لخليفة ابي بكر لا للدلالة عليه جدًّا احتمالًا اولى

وعلى انه قال في ترتيب انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وايضا امر ابن عباس ابدا بخبره لانه يدل
على النظم ولا احتمال منهم الجمع المطلق المتناول للتقديم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يدفع
العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير وهو مطلوبنا انتهى واما انكار النبي صلى الله عليه وآله فلعله كان لترك
الخطيب الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وادخل في الردع عن المعصية مع انه غير ثابت واما اتفاق
الفقهاء في مسئلة الطلاق فهو ممنوع انما حكي عن الشافعي واحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك وليث
بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى القول بوقوع الطلاق الثاني ايضا ولكن الطلاق الثاني ليس لمحل
الطلاق الثاني لو قال انت طالق انت طالق من غير عطف واما وقوع الطلقتين في قوله انت طالق طلقتين
فلان قوله طلقتين تفسير لقوله طالق فهو من تتمة قوله انت طالق والكلام انما يتم باخره ولكل قوله
انت طالق وانت طالق لعدم جواز كون الثاني تفسيرًا للاول فان العطف يقتضي المغايرة واما
الرواية فلا نسلم دلالتها على الوضع للترتيب وانما غايتها الدلالة على لزوم مراعاة الترتيب الذكري وهو
لا يمكن ان يكون بالواو ولكن يمكن ان يكون باعتبار الشرع تعبدًا لعله الشارع اوجب مراعاة الترتيب
الذكري لحكمة لا نعلمها ولعل في الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم بوجود الواو بل بغيره ودونه
هذا مضافًا الى ضعفها اي الرواية ولو سلم ان العطف بالجملة المستقلة نحو ان تقول اعطه فلانًا كذا
واعط فلانًا كذا وهذا الترتيب الحكمي قطعًا بناء على ما ذكره المحقق والشهيد الثاني من ان الوصية
الصادرة ولاناقة لصدورها من اهلها في محلها بخلاف الصادر بعدها بل استيفاء الثلث ولا سبيل الى
التوزيع مع الضيق منها لاستلزامه تبديل الوصية النافذة قال في المسالك ولانا لا نقول ان الحكم انما يتحقق عند
تمام الكلام والمعطوف منفصلة لان الوصايا المتعددة على الوصية السابق يتم الكلام مع كل واحدة كقوله
اعط فلانًا كذا واعط فلانًا كذا فانه اذا صادفت الاولى محل النفوذ تنفذ ولم يحتج في نفوذها الى
وامضى عليها كالوصايا التعبد ثم باعلامهم وانما يكون جملة واحدة حيث لا يتم بدونه كقوله اعطوا فلانًا
وفلانًا كذا وفيه ان الاحكام التي في الالهي لم يظهر الحال عدم الخلاف في انه الاخير لا يحكم فيه بالترتيب ولعل في الرواية

وهو باطل قطعًا واما الثاني فلاستلزامه احد الامرين اما ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين
احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معًا
ملزوم لابطال كليهما فيبقى الاصل من غير معارض واما الثالث فلاستلزامه طرح الخاص بالمرة وهو باطل
واما الرابع فواضح وقد يورد على الاول بالمنع من كون المسئلة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى شذوذه
ممنوعة فان المخالف هنا قوم على ما حكاه صاحب غاية المبادي نعم المشهور على خلافه ولكن الشهرة ليست
بحجة سلمنا الاجماع لكن نمنع حجيته في مثل المسئلة فانها كانت كالحجة في المسائل الفقهية باعتبار كون
منها قول المعصوم عليه السلام وانه يكشف عنه ولا كلام نحو هذه المسئلة لان المناط فيها قول اهل اللغة والدليل
مثال هذه المسائل من المسائل الفقهية لا الشرعية نعم يصير مسئلة شرعية بالمال من حيث انها ثبت كونه
في اللغة كذلك يجب العمل في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين القطعية عليه ولكن هذا المقدار لا يصير المسئلة
مسئلة شرعية حتى يتاطرها ما يتاطرق المسائل الشرعية وعلى الثاني بانه لو تم فانما هو فيما اذا كان العام
متقدمًا على الخاص واما اذا كان بالعكس فلا يتم التخصيص مطلقًا الا انه لو قال اكرم زيدًا العالم فقال
لا تكرم العلماء كان المفهوم النسخ لا التخصيص بلا ريب فلا يكون الدليل منطبقًا على المدعى فان المدعى
هو الحكم بالتخصيص في الصورتين كما يشهد به اطلاق كلمات الاصوليين في هذا المقام وعلى الثالث بانه
لو تم فانما هو فيما ان يقول اكرم العلماء ولا تكرم زيدًا العالم الا والنهي مما كان في ظهور الدلالة
على الوجوب والحرمة وعدم المرجح من جانب الخاص عليه باعتبار المرجحة في مورده واما نحو لا يجب اكرام العلماء
واكرم زيدًا العالم فلا لان العام وان كان في شموله المورد الخاص ظاهرًا لكن لفظة لا يجب المتعلقة به
صريحة في نفي الوجوب والخاص وان كان صريحًا في مورده لكن لفظة اكرم ظاهرة في الوجوب فلكل وجه
قوة وضعف فيجب الوقف وعلى الرابع بانه لا يجب الحكم بطرح احدهما في مورد التعارض من غير تعيين
وان وجب العمل بالعام في غيره كما اذا ورد نصان متعارضان لا يمكن الجمع بينهما فانه يحكم بطرح احدهما
بل في الحقيقة ما نحن فيه منه لان ما تناوله الخاص قد تناوله العام وانما ادعيه بتناوله شيئًا اخر لم

فيتناوله الخاص فكان في دلالته على الثاني بمنزلة خبر وفي دلالته على ما عارضه الخاص بمنزلة
خبر اخر فهنا قد وقع التعارض بين خبرين صحيحين فيحكم بطرح احدهما ولا معنى له لان تقديم العمل
بالخاص في مورده لانه لولاه لزم الغاية لانه معارض بمثله سلمنا انه ليس من ذلك القبيل بل بعضه
منه ولكن نقول كما يمكن الجمع بينهما بالتخصيص حتى يتحقق العمل بالدليلين كذا يمكن الجمع بينهما بما لا يبقى
معه العمل بهما ولا يلزم الغاء احدهما كما ذكرناه بحمل الخاص اما على الندب واما على الكراهة وتقييده بصورة خاصة
عن العام بالدليل العقلي فيبقى فيما اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء ويجب اكرام زيد العالم المراد استحبابًا
اكرام زيد العالم وفيما اذا ورد نحو اكرم العلماء ويجب اكرام ولا تكرم زيدًا العالم ان المراد عدم وجوب
اكرام والدين زيد العالم وعدم جواز تركهما نما اشتمل على معنًى وتحصيل الكلام ان الواجب بعد ورود
العام والخاص المتنافيين القطع بسبب بقاء الظاهرين على حالهما لعدم التناقض في كلام الحكيم ولا بد من
القطع بان احدهما ما فيه تجوز الى الاخر لكن لا يمكن دعوى التاويل في احدهما بالخصوص الا بعد قيام
دليل من الخارج عليه ومع عدمه لا بد من التوقف في الجميع نظرًا بالاول فلان الكلام كون المسئلة
اجماعية في غاية البعد ونحن بالخلاف وان كان من قوم لا يقدح في الاجماع وهو واضح ومنع حجيته بعد
تسليم فاسد جدًّا وذلك لان الاجماع يعتبر في المسائل اللغوية كما يعتبر في المسائل الشرعية لان السبب في
حجيته في الشرعيات وهو كونه كاشفًا عن قول المعصوم عليه السلام الذي هو الحجة
وهذا السبب متحقق في اللغويات لان الاجماع فيها ايضًا كاشف عن قول من يكون قوله حجة وبالجملة العلوم
النقلية التي يطلب فيها قول الغير ويكون هو المناط فيها يعتبر فيها اجماع المتكلفين لها من علمائها
لانه طريق للحدس بقول الحجة فيها وهو لا يختلف باختلاف موضوعاتها ولكن هذا يتم على قول من
يجعل الاجماع سببًا للحدس بقول الحجة فيها واما على مقالة من يجعل السبب في حجية ما ثبت في علم
الكلام من لزوم وجود الامام الحافظ للشرع ليردع الناس عن الاتفاق على الخطأ فيصعب دعوى
حجيته في غير الشرعيات من سائر العلوم النقلية تم تم انا نقول هذه المسئلة ظنية فيكتفي فيها بالظن

بالامارات الظنية ولا يطلب فيها القطع واليقين وحيث كان ذلك فمجرد الاتفاق بل الشهرة يكفي فيها سيما اتفاق الكل والاكثر على الخطا والقول بلا دليل معتبر حيث لم يكن هناك داع ظاهر عليه وقد يورد هذا يتوقف على اصالة حجية كل ظن في امثال هذه المسائل وهو ممنوع سلمنا ولكن المستفاد من طريقة الاصوليين عدم كونها ذكره مسلكا في تحقيق المسائل الاصولية حيث لم يتمسكوا به في شيء منها فالظن منها ان كان معتبرا فهذا اقوى وقد يجاب عن الاول بمنع دعوى الاصالة المذكورة وعن الثاني بالمنع منه كيف وانت اذا تتبعت كلماتهم وجدتهم يعولون على ظنون ضعيفة كظهور الاستعمال في الحقيقة والغلبة وامثال ذلك ولا ريب ان الظن الحاصل من الاتفاق والشهرة اقوى فتعين منهم مع ان استنادهم الى الاتفاق غير عزيز واما الثاني فللمنع من عدم التخصيص في صورة العكس بل الظاهر انه المفهوم ولا سيما اذا كان احتمال النسخ مرتفعا بسبب استحالته كما في عروض المسألة او باعتبار بعده كما اذا كان من اهل الفترة واما الثالث فلما ستعرفه انه الحق في الجواب عن الايراد على الرابع واما الرابع فلان جعل تعارض العام والخاص من قبيل تعارض النصين المحكوم فيه بكون احدهما مرجوحا وكذبا باطل والا لما صدر ابو الحكيم كالاخبار صدورا والنقض الذي لا يمكن فرض وجه جمع بينهما ولما جاز الاستناد الى العام والتزمهم باطل اما قطعا ولما ادعى عدم الترجيح في وجوه الجمع ممكنا فان الجمع بالتخصيص اولى من الجمع بالتجوز في الخاص والعام ومن الجمع بالاضمار ومن الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العلم بالدليل القطعي اما اولويته على الجمع بالتجوز فلان التخصيص اغلب من المجاز وكلما غالب يترجح على غيره اما المقدمة الاولى فللتتبع وكفى به شاهدا ما اشتهر فصار مثلا ما من عام الا وقد خص ومما يؤيد غلبته ان التخصيص اتم فائدة من المجاز وكلما هو اتم فائدة فهو اغلب اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول ان اللفظ عند التخصيص يبقى حجة في الباقي من غير احتياج الى التامل والاجتهاد ولا كذلك المجاز فقد يصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا ينهض لتعيين المراد فيحصل الاجمال الثاني ان المقصود يحصل مع التخصيص الذي يوجد القرينة

الدالة عليه وعن مدار الاول فقط واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيستدل به فيما عدا المراد وغيره بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا الثالث ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دونه واما المقدمة الثانية فلان ارباب اللغة لا يتركون ما هو اتم فائدة غالبا واما المقدمة الثانية فلما حققنا في مسألة الاستقراء في اللغة فلذا صار جماعة الى اولوية التخصيص عليه كالعلامة في كتبه الثلاثة والبهائي وصاحب غاية الباديء والمحقق الدواني والبيضاوي في ج وشارحيه العبري والاصفهاني وغيرهم من المشهورين من الاصوليين خلافا لصاحب المعالم فنفاها وهو غريب حيث اعترف بالاغلبية فقال في مسألة عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص بعد الاعتراف بشيوع المثل فصار احتمال المرجوحية اي التخصيص مساويا لاحتمال العدم وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش ثم قال في جواب حجة من جوز التمسك به قبل البحث وهو انه لو وجب التخصيص لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق انتهى واما اولويته على الجمع بالاضمار فواضحة على القول بكون المجاز خيرا من الاضمار كما عليه جماعة منهم العلامة في النهاية وعلى القول بالتساوي بينهما كما اختاره في يه ويب كالبيضاوي وغيره لانه اذا كان خيرا من المجاز كان خيرا من الاضمار واما على القول بترجيح الاضمار على المجاز كما عليه السيد عميد الدين وصاحب غاية الباديء فلان التخصيص اغلب واما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل العقلي فلان هذا الجمع ايضا يستلزم محذورين احدهما التقييد في الخاص والثاني الخارجي بالتاكيد وليس شيء منهما في الجمع بالتخصيص فكان اولى ويحمل الكلام فيه حينئذ على التاسيس ان يقال ان العام والخاص اذا وردا لا يبين الحكم بالتخصيص سواء امكن الجمع بينهما بغير التخصيص او لم يمكن طريق الجمع فيها اما على الاول فلان التخصيص اولى الوجوه واما على الثاني فواضح واعلم انه قد يتوهم في بادي الراي عدم الفرق بين الدليل الثالث والرابع ولكن بعد التامل يظهر الفرق بينهما فان المقصود

في الدليل الثالث اثبات اولوية التخصيص على غيره من الوجوه حيث يكون محتملا وفي الرابع اثبات لزوم الجمع بالتخصيص وابطال التوقف حيث لا يمكن الجمع بغيره فتدبر **الثاني** ان يتاخر الخاص فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ كما صرح به الفاضلان وغيرهما الا ان احتمال التخصيص هنا يتفرع على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا كما في المنية وقد يقال هذا حسن لو لم يكن التجوز في الخاص والا فمنعا اولى من الحكم بالنسخ لندرته ولا سيما في شيء بل عبارة المصرحين بالنسخ ع على ما قلناه وان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام فهو تخصيص قطعا ان قلنا من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب وكذلك هو تخصيص ان جوزناهما على احتمال ولكن التوقف اولى والنسخ ان جوزنا الاول ومنع الثاني ومردودان معا **الثالث** ان يتاخر العام وقد اختلف فيه الاصوليون فاطلق الفاضلان في يب ويه والمعارج وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري في الايضاح والشافعي واكثر الجمهور بالبناء على التخصيص واطلق في العدة والغنية كما عن ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار وظاهر السيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتاخر ناسخا وتوقف القاضي فيما حكي عنه والتحقيق ان يقال ان ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص فلا اشكال في الحكم بالتخصيص ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل ولا في الحكم بالنسخ ان جوز ذلك ومنع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب ولا في الحكم برد احدهما حيث لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولو بعيدا ان منع من النسخ والمفارقة المشار اليهما وان ورد بعد حضور وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ ان منع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب واما ان جوز ذلك فكل من النسخ والتخصيص محتمل فانه اورد بعد انقضاء المساقاة احتمل تخصيص الاخير بمن عدا نجل الناسخ المسمى بعشيرته في الاول وبقائه على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره مع نسخه في الاول فان قام من الخارج دليل على تعيين احد الامرين فهو والا وجب الوقف لانهما دليلان تعارضا ويمكن الجمع بينهما بوجهين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فوجب الوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلانا لم نعثر على مرجح لا عقلا ولا نقلا واما ما استدل به المقصود الترجيح فستجيب عنه انه حجة القول بالبناء

على التخصيص

على التخصيص وجوه **الاول** ما اشار اليه في المعارج ويه ويب من انهما دليلان تعارضا فلو عمل بهما تناقضا ولو عمل بالعام لالغي الخاص فيجب العمل بالخاص صونا لهما عن الالغاء **الثاني** ما اشار اليه في الغاية ويه ويب من ان الخاص اقوى دلالة فيجب العمل به والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح **الثالث** ما اشار اليه العضدي فقال ولنا ايضا انه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام مثار ابطلنا به الخاص ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقتضي به قضاء اوليا **الرابع** ان تقدم الخاص كالمعهود بين المتخاطبين فيكون قرينة على ان المراد بالعام ما عدا الخاص وفي الجميع نظر اما الاول فلان هذا انما يتم لو ورد العام ناسخا ولا يلزم الغاء الخاص لتحقق العمل به في الجملة وقد اشار الى هذا الاعتراض في النهاية فقال بعد الاشارة الى الحجة وفيه نظر فانه على تقدير تاخير العام عن وقت العمل بالخاص يكون نسخا لا الغاء ان قد عمل به اولا وكان التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعيان الامام اولى من التخصيص في زمانه انتهى فان قلت مجرد احتمال النسخ غير قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل عدم النسخ حيثما تعارضا الوجهين **الاول** انه غلب فيكون ارجح اما المقدمة الاولى فقد صرح بها في المعالم والمحرر وشرح الفوائد قال في الاول بعد الاشارة الى ما نقلناه عن النهاية فضعفه ظاهر لانه صحيح بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا يساعد لانكارها وحجة الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى الكلي فيقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص وقال في الثالث لان التخصيص اولى من النسخ اما اولا فلانه اغلب واكثر والالحاق بالاغلب اغلب على الظن كما فضل محققيه ابعد ما المسلمين فان من جاوزه تطمئنه مسلما وان جاز خلافه واما المقدمة الثانية فلما حققنا **الثاني** ما اشار اليه في الكتب المتقدمة من ان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع من الرفع وعلله في الفوائد بمخالفة الاصل وسوقه الدافع له ويؤيد بحسب ما نقل عن فخر الدين في مقام ترجيح التخصيص على النسخ لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص لغفلة ونحو التخصيص العام

بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص قلنا الوجهان
الممنوعان لا يقتضيان لترجيح التخصيص على النسخ اما الاول فللمنع من كون التخصيص اغلب بالخاص ولما
فيهما غير معلوم بل الظاهر غلبة النسخ ٨ وطريقته اعرف بعضها هذا انه قال لصيد لا يكوم
زيد العالم ثم قال بعد مدة اكرم جميع العلماء كان المفهوم منه رفع الحكم الاول هذا ونظيره من بعض المحققين
التامل فيحصل انما العمل بحمل الغلبة في المقام واما الثاني فلعدم دليل على ان مجرد الرفع اولى من الدفع
مع انه كما في مخالفة الاصل والظاهر فان ادعي غلبة الاول فجوابه يعلم مما سبق هو ذا ان متى
التحقق كلاهما دفع ودفع واما ما قال فخر الدين من انهم يحتاطون في النسخ دون التخصيص فلا يخفى انه لا
يصلح ان يكون مرجحا فان قلت انك قد اعترفت في هذا المقام بلزوم التخصيص اذا ورد العام قبل حضور
وقت العمل عليه ببيان الحكم بالتخصيص مطلقا ولو ورد بعد حضور وقت العمل به بان لم يفصل احد في المسئلة
فان الماكين بالتخصيص حكموا به مط وكذا الحاكين بالنسخ حكموا به كل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع
المركب سلمنا لكن شهرة القول بالتخصيص مما توجب ترجيح احتماله على احتمال النسخ سلمنا لكن نقول
الحكم قد ثبت بالخاص ولم يعلم له رافع يقيني والعام لاحتماله التخصيص لا يصلح له فالاصل بقاؤه عملا
بالاستصحاب تحقيق المطلب ان الخاص قد دل على ثبوت حكم ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده
في دلالته على استمرار ذلك ولما لم يمكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر كما هو المفروض فيجب التوقف
ودفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا يقتضي استصحاب الحكم الذي دل الخاص على ثبوته
ولا معارض له فان العام لم يعارضه وانما عارض دلالة الخاص على الاستمرار وهو لا ينافي ما فيه من الا
ستصحاب فتدبر وهذا مثل ما علم بثبوت حكم ودل نص على استمراره واخر على عدم استمراره وكان متكافئين
فانه يجب ٨ الحكم باستصحاب ذلك الحكم المعلوم ويعضد هذا الاصل غلبة بقاء الاحكام الشرعية
واستمرارها وليس هذا الغلبة غلبة التخصيص على النسخ التي ادعي بها ترجيحه عليه فان من جعل غلبة
التخصيص على النسخ الى غلبة احدى فردي التخصيص على الاخر ولا كل غلبة بقاء الاحكام الشرعية كما لا يخفى

فتدبر

الاجماع المركب في المسئلة غير معلوم كشهرة القول بالتخصيص سلمنا ذلك لكن في الاعتماد عليها اشكال
وذلك لان الشهرة انما تصلح للترجيح حيثما تعارض دليلان مستقلان سكنا فيها كتعارض الخبرين الصحيحين
مثلا ولا يصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان يكون حجة كخبر الواحد والتالي باطل بيان الملازمة
ان كل مسئلة يتحقق فيها قولان يتحقق هناك احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا وقلنا ان الشهرة تصلح
للترجيح في تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المشهور وهذا معنى حجية الشهرة واما بطلان اللازم
فلان المشهور على ما قيل ذهبوا الى عدم حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة ولان الاصل عدم
حجيتها حتى في مقام الترجيح بين الدليلين الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقي على حكم الاصل فلو هذا
لو تعارض المجاز والاشتراك وكان مقتضى احدهما مشهورا او ورد لفظ مشترك ولم نعلم المراد منه ما يترك
في تعيينه وكان المشهور ارادة معنى معين كان اللازم التوقف وعدم جعل الشهرة مرجحة وقد يناقش
في هذا بان الاصل المتقدم مبني على اصالة حجية الظن وهو محل نظر بل الاصل حجية كل ظن الا ما خرج بالدليل
فانا لا نرى منعا من الاخذ بالشهرة ولو في مقام ترجيح الاحتمالين مط ولو حصل من اختلاف الاصحاب
الا ان يخصص بدليل والقدر الثابت مما حكي عن المشهور عدم اعتبارها انما كان في الاحكام ما ثبت من الاصل
ولعله انما كان من احوال الخطاب فلم يتحقق شهرتهم في عدم اعتبار الشهرة ٨ فيرجع فيه الى حكم الاصل وبعض
ذلك يرجع عما دل على اعتبار الغلبة ونحوها في مقام ترجيح احد المجازين فالتخصيص انما الظن الحاصل
اضعف من الظن الحاصل من الشهرة لا انه يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن بخصوص امره
اهل اللسان في دلالة الالفاظ واما الاوجه الشهرة فغير معلوم اعتباره فمنه اشار الشك في الاستصحاب في
ترجيح التخصيص على النسخ كما هو محل البحث فلا يخفى ما فيه مع امكان المناقشة فيه من وجه اخر بان يقال
واما الثالث فللمنع من كون الخاص اقوى هنا فان دلالته على الاستمرار كدلالة العام على الافراد على حد سواء
والعام انما عارض الخاص في دلالته على الاستمرار لا مط وهذا واضح جدا ومن هنا يظهر ان الثالث
بحثنا القول بالبناء على النسخ وحجة الاول ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث من الامام

المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا الثاني انه القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل
المشركين فعند سماعه لو نقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد ص ولكن يقتل واحد هذا
لذلك المطول واجاب الدلالة المنفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا فكذلك ما يكون
مكنها ما هو بمثابته الثالث ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه الرابع انهما
متعارضان فعلم التاريخ فوجب تسليط الاخر على الاول كما لو كان الاخر خاصا الخامس انه يرد
المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا فيمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا السادس
الاجماع المحكي في العدة فانه قال بعد حكمه بالخاص المتاخر ناسخا مطلقا فبعد جواز تاخير البيان
عن حال الخطاب وكذا لو كان المتقدم خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يرد دليل
على انه يريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم وفي الجميع نظر اما الاول
فللمنع من الاعتماد على قول ابن عباس وليس قوله كنا ناخذ صريحا في دعوى اجماع الصحابة عليه لجواز ان
اشتراك جماعة لا يحصل بهم الاجماع سلمنا ذلك سلمنا ولكن قوله كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ليس صريحا
في الاخبار المتعاقبة فلعل المراد غيرها من سائر الامور وليس هو ايضا ظاهرا في ذلك لانه قال انه ربط
فيعم محل الفرض لانا نمنع من صلاحيته للتعميم هنا كان قوله اخذت الدراهم ورايت الرجال لا يدل
على اخذ جميع الدراهم ورؤية جميع الرجال وبالجملة ما نقلوه قضية في واقعة فلا عموم لها فافهم سلمنا
لكن ينبغي حمله على غير محل الفرض جمعا بينه وبين ما دل على لزوم التخصيص في محل الفرض كما نص عليه
جماعة سلمنا عدم صلاحيته للتخصيص لكنه لا اقل من معارضته له فيجب التوقف فلا يصح الاستدلال
واما الثاني فللمنع ورد الحكم بالنسخ مطلقا وعدم جواز التخصيص على مخالفة بعض الجزئيات بعد اثبات
الحكم لها على طريقة العموم وبطلان ذلك واضح وللمنع من انه اذا نص على بعض الجزئيات وذكرها
بالنصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة فلا يمكن الا بالنسخ بخلاف ما اذا كان ذلك من كونه
بلفظ عام فان التخصيص ٨ ممكن فلا يصار الى النسخ اما لان التخصيص ارجح كما اختاره جماعة

اولنا بديها

او لتساويهما كما لا يبعد دعواه واما الثالث فلما ذكره في المعالم تبعا للمنع من انه استبعاد محض لانه لا يمتنع ان
يرد كلام ليكون بيانا لما يراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه متكلم ذاته وبيان ومصف كونه بيانا
ولا ضير فيه لان الاستبعاد انما نشا من كثرة تاخير البيان عن المبين لا من تقدمه عليه حتى
بعد ما ذكر وينقض ايضا بما اذا تقدم الخاص وكان العام واردا قبل حضور وقت العمل بالخاص
وقد ثبت ان الكثرة توجب ترجيح احد المحتملين على الاخر لانا نقول بعد تسليمها هي معارضة بكثرة
التخصيص وقلة النسخ ولو لم يترجح الاخر فلا اقل من التوقف فيبطل الاستدلال ثم هذه الحجة تستقيم
لو منع من جواز مقارنة البيان من المبين مط كما عزاه المحقق الى الشيخ ولكنه محل نظر واما الرابع فلانه
قياس مع الفارق لان الخاص المتاخر الوارد بعد حضور وقت العمل لا يكون الا ناسخا اذ لا يحتمل كونه
لمنافاته تحمل لغير العام المتاخر الوارد بعده فانه يجوز ان يكون مخصصا وناسخا والتخصيص اولى ولان
دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام وذلك يوجب التسليط على العام متقدما او متاخرا ولكن اقل
فان كان المدعى ان الاصل في كل متاخر ان يكون مسلطا على متقدمه فيطالب بدليله واما الخامس
فلان التردد كما يمنع من التخصيص كذلك يمنع من النسخ لاشتراط كون كل من المخصص والناسخ معلوما فالتردد
بينهما لا يتعين لاحدهما قطعا واما السادس فللمنع من الاجماع كيف والخلاف كثير ولعل دعوى الاجماع متعلقة
بقوله الا ان يرد دليل اه لا بقوله فانه يكون ناسخا احتج المتوقف بان كل واحد من هذين الخطابين
اعم من صاحبه من وجه واخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعد ذلك اقتلوا المشركين كانت
عموم من وجه فان قوله لا تقتلوا اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه يشمل
الزمان الذي لم يشمله المتاخر والذي يشمله وقوله اقتلوا المشركين اخص باعتبار عدم شموله لما تقدم
المتقدم من الزمان واعم باعتبار شموله من الاعيان لما لم يشمله المتقدم منها واذا كان كل منهما اعم
من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما في العامين والخاصين واجيب عنه بان العموم من وجه
باعتبار فرض المتقدم يقينا فانه يعم الازمنة اما لو فرضنا مؤكدا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا

باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادته التكرار فالنهي المتاخر يكون اعم من المتقدم في الاعيان والازمان وقد عرفت ان محل البحث كما نطق به عبارات الاصوليين وهو تحقيق التعارض بين الخاص والعام ولا يكون الا بعد كون الخاص المتقدم شاملا للزمان الذي شمله المتاخر وذلك قد يكون باعتبار وضعه له كما اذا كان ذلك الخاص نهيا وقلنا بانه يفيد التكرار وضعا وباعتبار ظهوره بدليل بواسطة ظاهر علي ذلك كما اذا كان الخاص امرا او قام دليل من الخارج علي افادته التكرار او باعتبار اقتضاء اطلاقه ذلك كما اذا كان ذلك الخاص امرا مطلقا نحو ان يقول اكرم زيدا ولم يتمثل قبل ذلك لكن العام فانه باطلاقه يدل علي جواز الاتيان به في وقت معارض العام المتاخر وان اشتغل وذكر العام بعده فلما عارض امده فلا يجوز الحكم بتخصيص العام به وليس مثله داخلا في محل البحث فما ذكره المستدل انما يجب علي محل البحث الذي دار الامر فيه بالاتفاق بين النسخ والتخصيص وليس معقوله التوقف في كل ما اذا ورد خاص قبل عام كما لا يخفى **الرابع** ان يجهل التاريخ فلا يعلم المتقدم والمتاخر منهما وهو يتخيل الصور **الاول** ان لا يعلم مع ذلك بورود احدهما قبل حضور وقت العمل والاظهر م علي مذهب من قال بالتخصيص في الصور السابقة القول بالتخصيص ايضا وقد نبه علي هذا في المعارج فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يجيء علي ما اخترناه ان يبني العام علي الخاص وتوقف بعض الحنفية لنا اما ان يكون مقارنا او متقدما او متاخرا وعلي التقدير الثلث يجب بناء العام عليه علي ما قلناه وكل في صورة الجهالة لانه لا يعدو احد الاقسام وكذا نبه عليه غيره و بالجملة يظهر من اكثر التلازم بين القول بالتخصيص في الصور السابقة والقول به هنا كما ان الذي يظهر من النهاية خلافه فانه قال بعدما نسب الي الشافعي القول بالتخصيص في صورة الجهل بالتاريخ احتج الشافعي بوجوه الاول ليس الخاص مع العام الا المقارنة او التقدم او التاخر وعلي التقادير الثلث يكون الخاص مخصصا للعام فكذا مع جهل التاريخ وضعف انه الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا

والخاص

والخاص قطعيا فلا كان الخاص مخصصا جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا فقد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مردودا وح لا يجب تقدم الخاص علي العام انتهى وفيه نظر لان مجرد وجود الاحتمال بين المتعارضين لا يمنع من تقدم الخاص علي العام بناء علي لزوم ترجيح احتمال التخصيص حينما تعارض مع احتمال النسخ لغلبة الاول كما هو مبناء القائلين بالتخصيص في الصور الثلث السابقة فالتزامهم في الحكم بالنسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام واذا انتفى الشرط انتفى المشروط ويتعين الحكم بالتخصيص لان شرط عدم العلم بالنسخ وقد تحقق وان صح من هذا الاصل فاللازم التوقف حيثما احتمل النسخ سواء كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا فالتفصيل لم يظهر لنا وجهه واما من لم يقل بالتخصيص في جميع الصور السابقة وتوقف فيه في الصورة الثالثة فاختلفوا فمنهم من توقف هنا ايضا وعزى الي ذهوه كالمرتضى وابي حنيفة وتابعيه واوجبوا الرجوع الي المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص هنا وله وجوه **الاول** الاجماع المنقول اليه في يد وسيب فقال فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصصون العموم بالخبر باخصها مع فقد علمهم بالتاريخ **الوجه الثاني** اصالة الاقتران فانهما حادثان تحققهما والاصل عدم تاخر احدهما عن الاخر كما في الغرقى والمهدوم عليهم واما اذا شك في تقديم موت زيد علي موت عمرو وتقارنه كما اشار اليه في العدة والنهاية **الثالث** اصالة الحمل علي التخصيص لغلبته وانما عدل عنها في صورة العلم بتاخر العام لغلبة النسخ وهو بالنسبة الي غلبة التخصيص اخص فتقدم واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص ليس لها معارض والاصل اعتباره وحمله لا يقدح الا ترى انه اذا اتانا رجل من بلد كان اكثر اهلها سودا واكثر اهل محلة منها كانوا من بيض حكمنا باسلامه حينئذ استنادا الي الحاق كونه من اهل المحلة التي اكثر اهلها كافرون واما اذا علم انه من اهل تلك المحلة حكمنا بكفره من غير التفات الي احتمال كونه من المسلمين **الرابع** انه لو لم يحكم بالتخصيص فلا يخلو اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما معا او بالعام فقط او بالخاص فقط فان كان الاول فيلزم والانتفاء كلاهم كما ذكره ابي النجم او الخروج عن الدين لان كثيرا من الاحكام

الشرعية تستفاد من العام والخاص وكلاهما في الغالب مجهول التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ والمعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ مع ان فيه ترجيحا من غير مرجح فيجب التوقف ايضا كالاول وان كان الثالث فيلزم الجمع بين النقيضين وهو باطل وان كان الرابع فلا يخلو اما ان يكون تعيين العمل بالعام دون الخاص لدليل ام لا فان كان الثاني فهو باطل لانه ترجيح من غير مرجح وان كان الاول فلابد من بيانه مع ان الفرض خلافه فانحصر الامر في الحكم بالتخصيص وهو المطلوب وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع منه لوجود الخلاف سلمنا لكن الحكم بالتخصيص عند الجهل بالتاريخ ليس حكما شرعيا اذ من المستبعد ان يوجب الشارع الحكم بالتخصيص تعبدا كما اوجب الحكم بالكلية ما في يد المسلم تعبدا او لا حكما لغويا اذ من الظاهر ان من اهل اللسان يتوقفون في مثل المقام ولم يثبت عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر حيث يكون كاشفا عن قول رئيس في واقعة والحكم بالتخصيص هنا ليس متوجها له كما عرفت وبالجملة حجة مسئلتنا لا يطلب فيها قول احد وانما يطلب فيها مراد الشارع من الخطابين في الواقع والاجماع سبب سعيه لم يكشف عن الواقع قطعا واما الثاني فلان اصالة الاقتران لم تكن امارة ظنية بالواقع وقد عرفت ان المسئلة نطلب فيها الواقع واما الثالث فلابتنائه علي اصالة حجية كل ظن وقد بينا فساده فيما مضى واما الرابع فلجواز ان يكون الحكم هنا التخيير في العمل بايهما شاء كما في الخبرين المتعارضين سلمنا عدمه ولكن نمنع من لزوم التوقف الخروج عن الدين لان الغالب وجود المرجح في احد الطرفين علي ان ذلك لا يدين سنا فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة ع وهي خالية عن شوب هذا الاشكال والحق عندنا القول بالتخصيص للدليل الثالث والمناقشة فيه واهية علي انه يمكن جعل الاجماع المتقدم دليلا علي حجية الظن المستفاد من الغلبة التي ادعيناها علي انه يجب ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا كما ان العمل بالظن حكم شرعي فيبطل دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الي اثبات كونه مظنونا والاستبعاد غير مسموع سيما بعد نقل الفقهاء اياه في مقام اثبات القول بالتخصيص ووجود الخلاف غير قادح فان المعتبر لم يدع اجماع الكل بل اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة ايضا ودليل

ما ذكرناه

ما ذكرناه وجهان الاخيران فتدبر **الثاني** ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر ويتعين وهنا يجب الحكم بالتخصيص عند من يجعل احتمال التخصيص علي النسخ مطلقا ولا يخرج عن قوته واما عند المتوقفين في ذلك فينبغي التوقف الا ان يتمسكوا في الحكم بالتخصيص باطلاق العبارة المتضمنة لنقل الاجماع فتدبر **الثالث** ان يعلم سبق وروداحدهما قبل حضور وقت العمل وهنا لا اشكال في الحكم بالتخصيص عند الكل فيما اذا جهل تاريخهما معا واما اذا جهل تاريخ احدهما فاللازم عند من يجعل احتمال التخصيص الحكم به مطلقا واما عند غيرهم فينبغي التوقف **تذنيب** اعلم ان جميع ما ذكرنا جاز فيما اذا كان العام والخاص من الكتاب او الاخبار من السنة النبوية لكن حكي عن السيد المرتضى انه قال عند ذكر جهل التاريخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح ثبوت في اخبار الاحاد انتهى واما اذا ورد عام وخاص عن الائمة فينبغي علي التخصيص سواء اتحد زمانهما كما اذا قال الصادق ع كل ماء لا ينجس بالملاقات وقال ايضا بلا فصل الماء القليل الراكد ينجس بالملاقات او اختلف كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بسنة وسنين كما لو كان من امام واحد كما تقدم او احدهما من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق ع لا ينكم العلماء ووردعن الحجة القائم لا تكرم زيدا العالم وما قلناه طريقة اصحابنا ومذهب مشايخنا وكبرائنا رضوان الله عليهم ويجد ذلك من مارس كتبهم وداوم الطريقتهم وقد صرح بنسبة ذلك الي العلماء اصحابنا والمجتهدين والاخباريين وجميع المحققين من علماء الاصول حين ذكر في بعض مؤلفاته الا انه حكي عن بعض المتاخرين المعاصرين انه ما امكنا التامل فيه محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن بالتخصيص كذا يمكن بغيره وترجيح الاول يحتاج الي دلالة وضعفه ظاهر لان وجه الجمع منحصر في الاول وذلك لما عرفت من ان التخصيص اقرب وجوه الجمع واحتمال النسخ هنا غير متطرق لاختصاصه بزمن النبي ص ولما اذا ورد خاص من الائمة ع يخصص به عموم الكتاب والسنة المتواترة كما ان خصوصهما يخصص عموم والحجة في ذلك كله بعد الاتفاق ان المتعارضين لا تصدر عن من لا يجوز عليه الخطاء الا بتاويل في احدهما بما يرجع الي الاخر وهو وان كان متعددا الا انه الاقرب في الباب هو التخصيص فيكون هو الاصل

حتى يثبت الوارد عليه لا يقال كيف يجوز الحكم بالتخصيص فيما اذا كان الخاص عن الحجة عم وكان العام من الامير عم وكذا بالعكس لظهور ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالآخر فان السامع بالعام من الامير عم كان محتاجا الى العمل به ولم يسمع الخاص لانا نقول بالمنع من لزوم وروده ما بعد الامر متى شرطا ولو الى ورود بعد حضور وقت العمل بجواز عدم احتياج السامع بالعام المتقدم الى العمل به سلمنا ولكن يجوز ان يكون هناك قرينة تدل على تخصيص العام المتقدم ولكنها اضمحلت فيكون الخلص المتاخر كاشفا عنها ومرجع لهذا ما جدي قدس سره ويشير اليه كلام بعض الاصحاب قال الفخر المحقق في الايضاح واعلم ان هنا اشكالا وهو ان مقتضى الاية تحريم الابطال ومقتضى الرواية اباحته والخاص اذا ورد بعد حضور وقت العمل كان نسخا لا تخصيصا وهذه الروايات عن الائمة متاخرة عن وقت العمل بالعام ولنسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز واجاب المصنف عن هذا الاشكال بان ورد الشرع على قسمين احدهما ابتداء شرعيتها وثانيهما الاخبار عن ثبوت حكمها فيما تقدم فالاول هو الذي يشترط في النسخ ان لا يكون بعد حضور وقت العمل واما الثاني فلا يشترط والرواية عن الائمة ليست من القسم الاول بل من القسم الثاني فانما قال الامام عم شيئا من ذلك وهو لا يشك في وجوب عصمته وانه لا ينطق في الاحكام الا عن لفظ النبي صم لا ينطق الا بالوحي وما ينطق به من تلقاء نفسه حكم النبي صم اسلم عن المعارض كالنسخ وسائر وجوه التنافي وبلا تكلف قال ان النبي صم قال ذلك وهذا يكون من باب التخصيص وابانه لا من باب النسخ والرخصة باعتبار التخصيص وباعتبار بيانه انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وبالجملة حيث ينتفي احتمال النسخ اما بما شاهد كما اذا كان العام والخاص من الائمة عم او باعتبار تعدده كما اذا كان احدهما منهم عم والاخر من النبي صم فان النسخ هنا غير ممتنع لجواز ان يكون ما هو منهم مبينا لنسخ ما من النبي صم بل قد يجوز هذا فيما اذا كان منهم عم يجب الحكم بالتخصيص الا ان يتبع كالالتزام منه خروج اكثر الافراد فيتعين ح المجاز ان امكن والا وجب الرجوع الى المرجحات ولكن يجب الرجوع الى المرجحات كما اذا احتمال التجوز في الخاص مساويا لاحتمال التخصيص كما اذا غلب استعمال الخاص في المجاز

كالامر المستعمل في عرف الائمة عم في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة وعادلا احتماله الاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ترجيح المجاز لانه اقرب من التخصيص كيف لا وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز المتعدد اذا لم يكن هناك معارض مقيما اذا وصل المعارض بطريق اولى فيلزم ح مدعى غلبة استعمال الامر في الندب في عرف الائمة عم التوقف اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم او ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما من انكر الغلبة فعليه ان يحكم بالتخصيص اللهم الا ان يستدل العام بما يقوى دلالته على العموم كحمل المتعدد ونحوه فيرجح ح التجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غاية فيتوقف وبالجملة المناط في المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم والظن المعتبر شرعا وهو يختلف بحسب المقامات ولكن لما كان الغالب رجحان احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الى الظن صار اصلا في هذا الباب ثم ان هذا كله فيما اذا ورد عام وخاص واما اذا ورد عامان متعارضان تعارضا العموم من وجه نحو قوله تعم وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعم او ما ملكت ايمانكم فان الاول خاص من جهة الجمع بين الاختين وعام من جهة الشمول للمملوكة وغيرهن والثاني خاص من جهة ملك اليمين وعام من جهة الشمول للاختين وغيرهما ونحو قوله عم من فاتته صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مع نهيه صم عن الصلوة في الاوقات المكروهة فان الاول عام في الاوقات خاص في صلوة القضاء والثاني عام في الصلوة خاص في الاوقات فمقتضى النظر ح الاستنقاذ وهو ظاهر العلامة ره في النهاية فيلزم الرجوع الى المرجحات وعدم جواز تعيين احدهما للتخصيص ووجهه واضح لان في التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل فان لم يكن هناك مرجح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في النهاية وعن المحصول والتهذيب وهذا التحقيق مما لا ريب فيه اذا علم ورود الثاني قبل حضور وقت العمل بالاول او جهل التاريخ او وردا عن الائمة عم واما اذا وردا عن النبي صم وكان الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول فيرجع الى النزاع السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص وان قلنا بالتخصيص هناك فيجب هنا الحكم بكون المتقدم مخصصا للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك وجب هنا الحكم بكون المتاخر ناسخا من المتقدم القدر الذي يتحد لان المتاخر وان كان اعم من وجه

لكنه اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه ينسخ الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بجواز النسخ كما في النهاية **وسيلة** اذا كان الراوي في زمان عادلا وفي اخر فاسقا فان علم انه روى في حال العدالة فلا اشكال في القبول كما لا اشكال في عدمه اذا علم الرواية في حال الفسق وقد صرح بهذا في العدة فقال واما ما ترويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فيما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء واما ما يرويه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى واما اذا شك في ذلك ولم يعلم انه روى في حال الفسق او العدالة فلا يقبل روايته لان شرط العمل بخبره كونه راويا في حال العدالة وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد نبه على هذا السيد المرتضى في تنزيه الانبياء عليهم السلم فقال في مقام تضعيف رواية لان رواية مقتصر بن ابي حازم وقد كان ضالا في اخر عمره مع اصراره على رواية الاخبار وهذا مقدح لا شبهة فيه لان كل خبر يرويه فلا يعلم أكان في حال ضلاله يجب ان يكون مردودا لانه لا يامن ان يكون مما سمع منه في حال الاضلال وهذه طريقة في قبول الاخبار ردها وينبغي ان يكون هذا اصلا مستمرا فيمن علم منه الرجوع ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه انتهى وهل يجوز التمسك باصالة تاخر الحادث للحكم بالرواية في حال العدالة او الفسق اذا علم مبدأهما وان علم مبدأ احدهما اشكال والاقرب الثاني **وسيلة** اذا تعلق امر الشارع بشيء فهل يتوقف الامتثال على قصد المامور به وتعيينا ولا وعلى الاول هل يكفي قصده او يجب معه قصد الطاعة والقربة والعلم بصفاته وفصوله من كونه واجبا او ندبا قضاء او اداء عينيا او تخييرا او كفائيا متوسعا او مضيقا اصليا او ترتيبيا نذرا وعهدا ويمينا او استيجارا شرطيا او اصليا فهو ونحو ذلك او يجب قصد الطاعة والقربة لا غير وهل يختلف الحال بين ما اذا اتحد الامر او تعدد التحقيق ان يفصل فهذا البحث فنقول الكلام هنا يقع في موضعين **الاول** اذا تعلق الامر بشيء واتحد كان مقتضى الحكم

الكريم زيدا ويعلم بانه لم يتعلق باكرامه امر غيره لا ايجابا ولا ندبا فمتى فعل المامور فان وقع الفعل بالقصد الامتثال والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التكليف به وبرئت ذمته سواء علم صفة الفعل من وقصد تعيينها ولا او جهلها الا انه اذا قصد لا بذلك القصد فلا يستحق بذلك الثواب وبرائة الذمة انما هو مع القصد المذكور والعلم بجميع صفاته وتعيينها لانها لا خلاف فيه الظن واما استحقاق الثواب والبراءة مع القصد المذكور وعدم العلم بشيء من الصفات وعدم نيتها فمما يحكم به العقل جزما ويشهد بذلك امور **الاول** ان المامور اذا علم بالصفات ونيتها لم يتوقف في اتيانه الى الاتيان بالمامور به خوفا من عدم الامتثال او عدم استحقاق الثواب ولا يتفحص عن الصفات من جهة الامر وغيره تحصيلا للعلم بها وهذا معلوم من عادة العقلاء قاطبة وانه لم يكن يتوقف بينهما **الثاني** ان هذا من الاحتياط مما يحكم به جميع العقلاء ولو تمكن من تحصيل العلم بالواقع ومعلوم ان ذلك انما يكون اذا تردد بين الوجوب والاستحباب ولو كان العلم بالصفتين شرطا لاحد الامرين لما جاز الاحتياط ولما كان اولا اذا تمكن من تحصيل العلم بالواقع وقد بينا ان العقلاء متفقون على حسنه **الثالث** ان العلم بجميع الصفات ممتنع غالبا مع عدم القائل به على الظاهر فلا يمكن دعوى كونه شرطا ودعوى كون العلم بالبعض شرطا تحكم من غير مرجح نعم اذا وجب الشارع العلم ببعضها كان هو المرجع ولكن الكلام فيما اذا لم يظهر من الشارع ايجاب **الرابع** انه لو كان العلم بها او ببعض منها شرطا لاستحقاق الثواب مضافا الى قصد الطاعة لورد به رواية ولعنت به الكتاب والسنة خالية من ذلك لا يقال لعل الشارع اكتفى بدلالة العقل عليه التي بينها بعض الموجبين للعلم ببعض الصفات ونيتها لانا نقول ما اعتمد هذا في اثبات الوجوب لا يصلح له حتى يجوز الاعتماد عليه كيف والوباء الذي شيعه العقول منبه عنا سمعنا قال الغالب قد نص الكتاب والسنة المبالغة في المنع منه والحث على الاجتناب منه وبالجملة الذي حصل لنا من تتبع الكتاب والسنة ولو العلم بالمبالغة التامة في بيان كل ما في استحقاق الثواب وعدم الاكتفاء بدلالة العقل عليه كان عدم العلم بما ذكر من المنافيات لبينه علينا فيها ومن عدمه نقطع او نظن ظنا قريبا منه بعدم كونه

منها الخامس انه لو كان ذلك شرطا في الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاكتفاء به في الودعية وازالة النجاسة المامور بها فالشريعة اذا لم يسلم بوجوبها وهو باطل قطعا السادس ان كثيرا من اعاظم الاصحاب كالشيخين في المقنعة والنهاية وابن طاوس والشهيد الثاني في الروضتين وكشف والمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك والذخيرة والمنافع وجمال الدين الخونساري والمحدث الكاشاني وغيرهم ذهبوا الى عدم وجوب نية الوجه والرفع والاستباحة في الطهارة في الوضوء قال ابن طاوس لم اعرف نقلا متواترا ولا احادا يقتضي القصد الى رفع الحدث او استباحة الصلوة لكنا علمنا يقينا انه لا بد من نية القربة والا كان هذا من باب اسكتوا عما سكت الله عنه وقال في الروض واما نية الوجوب فلم يعتبرها الشيخ في به وجماعة منهم المحقق في المعتبر بل اكتفى الشيخ بالقربة لمفهوم الحصر في قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين فلم يذكر عليه لكان نسخا لمنافاة الزيادة او هو ضعيف لمنع ان يطلق الزيادة مناف للتخلص بل انما ينافي الحصر ما ينافي الاخلاص وما في تعنيه ليست كذلك والاولى الاستدلال في تفرع هذا القول باصالة عدم الوجوب حتى يقوم دليل معتبر على ايجاب شيء اخر وسياتي ما يدل على تمسك من زاد على نية القربة وقد قال السيد بن طاوس اه وقال المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة ما عرفت وجوب شيء من النية التي اعتبرها المتاخرون على التفصيل المذكور في شيء من العبادات لشيء من الادلة الا قصد ايقاع الفعل الخاص مخلصا وعدم وجود نص دال عليها واخفائها وتفصيلها مع عدم ذكرها اصلا وان تركها على كل حال مبطل مع اهتمام الشارع بالامور حتى المندوبات مثل تفصيل حلق الحلقة والامامة وغيرها يدل على سهولة الامر فيها كما في القبلة وكذا كون كلام المتقدمين خاليا منها على ما قيل ومن منعها في تعليم الصلوة خصوصا في الروايتين المعتبرتين اللتين كنا نقلناهما في الصلوة مشتملتين عليها وكذا باقي العبادات حتى ما وجبت عبارة مخصوصة فيها قولا وفريضة مثل الصلوة وما يتعلق بها والصوم والزكوة والخمس والحج وما يتعلق بها وغيرها من الادعية والتلاوة والزيارة والسلام والتحية ورد التحية الواجبة وغيرها الا الامر المجمل حاكيا

عن التفاصيل المذكورة ثم لا ان لا يقع الفعل حال الغفلة لا لغرض لامتثال امر الله تعالى للامر والابتدا ولا فرق بين الظم والاستقلال ولا بين اللازم وغيره وبالجملة الامر المبهم الضروري الذي لا بد منه ولا يصح بدونه العبادة هو الاخلاص وقال في الذخيرة بعد نقل الاستدلال الذي في اشتراط نية القربة بقوله تعم وما امروا الا ليعبدوا والاولى التمسك باصل الاباحة والملاقاة الاية وقال المحقق الخونساري بعد نقل القولين في نية الوجه عدم الوجوب بالوجوب والاولى الظهر لنا اصل البرائة وصدق الامتثال وعدم المخرج عن الاصل ونحو هذا صرح في منع وجوب نية الاستباحة والرفع وقال الفاضل الهندي في كشف اللثام والاقوى عدم وجوب شيء منها للاصل من غير معارض فان الواجب فعل المامور به على الوجه المامور به من الاجزاء والكيفيات واما وجوب قصد ما شرع لاجله فلا دليل عليه نعم من توابع الايمان ولا مدخل له في النية والمميز حاصل بقصد نفس الفعل فانه مما لم يشرع الا لنية من وجوب الغرض لها او لاجلها اراد نفي ضد ذلك عيني انت انما وى لا يجب قلنا ان نيرع الغضب او الندب لنفسه فلا شبهة في بطلان الوضوء اما ان نواه مع الغفلة عن جميع ذلك فلا دليل على بطلانه قال بن طاوس اه وقال الفاضل ابن الحلي وبالجملة الذي دل عليه العقل والنقل اعتبار قصد الايتان بالمامور به على الكيفية الملقاة من الامر وكون قصد ذلك الفعل امتثالا لا امر طلب له والاستباحة ان تمت دلالة الاية عليها فانه يجب اعتبارها واما اعتبار نية الوجوب او الندب او وجههما فلم اطلع على دليل منهما انا وجدت يدل على وجوب قصدهما واستدل به على اعتبارها من كون الفعل يصلح لهما فلا يتميز الواجب ففيه انه لا بالقصد فيجب قصد احدهما تمام فيه ان الامر وان كان حقيقة في الوجوب فيتصف الفعل به لكن كون الفعل المامور به موصوفا بالوجوب لا يقتضي ان يقصد فاعله مثل فعله في قصده لكونه واجبا بل انما يقتضي عدم الاخلال فالتميز عند المكلف حاصل بكون ذلك الفعل المامور به في نفسه واجبا لا لا امر الامر عليه والمندوب بعكسه واما قصد الايتان بالفعل لاجل كونه واجبا فالظاهر انه غير لازم لتحقق الامتثال بالمامور به من دون قصده

نفس العمل سلمنا لكن قوله ع لا عمل الا بنية غاية الدلالة على لزوم قصد ما ولما كان قصد العمل وكونه لله تعالى مما لا ريب في وجوبهما للاتفاق عليه وكان ايجاب قصد اخر مفتقرا الى دلالة واما قوله ص انما الاعمال بالنيات فالظاهر ان الايتان بصيغة الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد النية في كل عمل لزم تخصيص العام الى الاقل من النصف كما لا يخفى على انه لو وجب نية الصفات لم يكن هناك تعددية بل هناك نية واحدة ولعل يتعلق بمقصود متصف بصفاته وبالجملة لا دلالة في الاخبار المذكورة على لزوم نية الصفات والعلم بها وان قلت ان المحقق الخونساري حكى عن المتكلمين انهم ذكروا انه يجب في حسن الفعل من ان يفعل لوجهه او وجوبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث هو فضلا عن بدليل ما ادعوه وليس كما اشار اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري فقال الذي يظهر لي ان نية الوجوب ما ندب ليست شرطا في صحة الطهارة وانما يفتقر الى نية القربة وهو اختيار ابي جعفر الطوسي ره في النهاية وان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثر في بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه وما يقول به المتكلمون من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري لا يستحسن واستحسن هذا الكلام في ك وغيره فان قلت لولا نية الوجوب لجاز وقوع المامور به رياء فلا يستحق الثواب وقد نبه على هذا الشهيد ره فيما حكي عنه فقال ونية الوجوب لا اخراج عبادة الرياء وربما يظهر ايضا من نهاية الاحكام قلت انا نحقق قصد القربة كما هو الغرض فلا يجعل الرياء اصلا وذلك واضح وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره فان قلت ان المحقق قصد القربة ان الفعل لما جاز وقوعه على وجوه متعددة فانه يقع تارة واجبا واخرى مندوبا ومرة اداء واخرى قضاء فتفتقر اختصاصه باحدها الى النية والا كان ترجيح البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح ولهذا استدل جماعة من الاصحاب كالحلي وابن زهرة والعلامة والشهيد والمحقق الثاني في ايجابهم نية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل وكان بعضها للوجوب والاخر للندب او بعضها للاداء والاخر للقضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد

واما اذا اتحد الامر كما هو الغرض فلا وقد اشار الى هذا بعض الاصحاب فقال بعد نقل الاستدلال بذلك على وجوب نية الوجه في الوضوء ان الوضوء الواجب والندب لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد ليعتبر تمييز احدهما عن الاخر لان المكلف اذا كان مخاطبا بمشروط بالوضوء فليس له الا نية الوجوب وان لم يقصد ما عليه من الوجوب والا فليس له الا نية الندب كما ذكره المتاخرون وان لم يقم على ذلك دليل عندنا سيما الاجتماع لكن امتثال الاوامر الواردة بالوضوء من الكتاب والسنة تحصل بمجرد ايجاد الفعل طاعة لله تعالى ثم يجب حصول البرائة منه وقال في كتاب الصلوة بعد نقل الاستدلال على اعتبار قصد الصلوة من الاداء والقضاء والوجوب والندب بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية فكل ما امكن ان يقع على اكثر من وجه واحد فتفتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر مثلا للتمييز عن بقية الصلوة والفرض لتميز عن ايقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء ليتميز عن القضاء وهو استدلال ضعيف فان صلوة الظهر مثلا لا يمكن وقوعها من المكلف في وقت واحد على وجهين والوجوب والندب ليعتبر تمييز احدهما عن الاخر لان من صلى الفريضة ابتداء لا يكون صلواته الا واجبة ومن اعادها ثانية لا يقع الا مندوبة وقريب من ذلك الكلام في الاداء والقضاء انتهى لا يقال فيما ان التحلل لا يمكن وقوع الفعل فيه بقصد المكلف على وجوه متعددة وان كان يجب الزكاة متحدا فيجوز ان ينويه بالواجب المتحد زكاة الاصحاب مثلا او صدقة وبالعكس كفى يجوز ان ينوي مما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس ولا ريب في عدم الايتان بالمامور به بنية الجهة وقد اشار الى هذا بعض المحققين فقال لعل الاشارة الى الجهة الذي حكيناه عن بعض الاصحاب اقول ويمكن ان يقال ان مرادهم من الامكان الامكان بحسب النية لا بحسب الشرعية وعليه فيمكن صلوة الظهر الواجبة على جهة الندب بحسب قصد المكلف اما عمدا او سهوا وجهلا ولا ريب انها بهذه الجهة وهذا القصد غير مامور بها في الشريعة فيكون فاسدة كما انه لو صلاها بقصد العصر مثلا وكلما الكلام لو صلاها اداء تماما بقاء الوقت مع خروجه او قضاء تماما خروجه مع بقائه بطلت النية كما صرح به في المنتهى جاعلا له من فروع المسئلة مشعرا بعدم الخلاف في الاصل بينا بل

بل نحن ظاهر انه ذكروا ان عليه اجماعنا لانا نقول لا نسلم ان نية الخلاف مع اتحاد المامور به شرطا مطلقا
مطـ في الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب انه لا دليل عليه ثم قد يفرق في الاجزاء فانه لو
كان لو نواه عمدا فيه سلمنا لكن نقول غاية ما ذكر الحكم بالفساد لانه نوى صفاتا وبقي خلافها وما
انه لم ينو شيئا من الصفات فلا يحكم بالفساد وحينئذ فلا دليل على وجوب شيء ولهذا عدل بعض المحققين
عما قالوه فقال نعم لكن يمكن ان يقال ان مقتضاه وجوب قصد الوجه اذ امتثال المكلف على الوجه
او تشريعا مسألة قطعا واما انه يبنى على الاتحاد كونه في الواقع كذا وقصده مشروعا فقد قصد الذي
هو متصف بالوجوب او الندب لانه احضر اضافة الصفة باحديها واما لان النية امر بسيط فيكون فعله مسلمة
وان لم يخطر بباله كونه مالي به وليا او مندوبا لان الامتثال يحصل بقصد المامور به المعين ولو كان
الواجب ان لا يحضر ما هو متصف بالوجوب بصفة الندب ولا العكس مع امكان التامل في هذا انتهى
وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق الثواب بنية صفات المامور به والعلم بها حيث ويتحقق
بقصد القربة فالاصل عدمه ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها واما عدم استحقاق الثواب
اذا لم يقصد التقرب والطاعة فمما لا شبهة فيه واما تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم
لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمامور به ولو خلا عن قصد القربة فلانه معلوم من عادة العقلاء ويشهد
بعض ان الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة في العبادات نحو الوضوء والصلوة ونحوها بان الامر
بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى قطعا على ان المرتضى ره صرح فيما
حكي عنه بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج عن العهدة وليس ذلك الا لعدم ثبوت شرطية القربة
من مقتضيات ~~الامر لكان الاستدلال به اولى قطعا~~ منها وان وجب ولو كان الامر دالا عليها لما جاز له ذلك
ولا لزومه بالامر وبالجملة لا شبهة في ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد القربة في
الامتثال بل يظهر منهم عدم اشتراط قصد الفعل ونيته وان الاصل حصوله بمجرد ايقاعه ولو سهوا
وغفلة لانهم استدلوا على اشتراط العبادات بنحو قوله صلى الله عليه وآله لا عمل الا بنية ولو كانت الاوامر دالة على

الشرط

الشرطية لكان الاولى الاستدلال به ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم ايجاب القصد والنية والوضوء
باطلاق الامر فقال على ما في المنتهى انه امر بالغسل ومقتضى الامر الاجزاء بفعل المامور به والحق في هذا
الاصل ان الامر متى تعلق بايجاد ماهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة تحصل بنفسها من غير اشتراط
القصد وقد حصلت في حالة الغفلة فلا بد من الاجزاء لان الاتيان بالمامور به اي ما تعلق به الامر
وما فيه المصلحة يقتضي الاجزاء ولذا يحكم به في ما اذا خلص الغريق والحريق وغسل الثوب واتى العبد
بمطلوب سيده سهوا وغفلة والايجاب لا يستلزم اشتراط القصد انما غايته انه لو ترك عمدا لكان عاصيا
لا انه لو اتى به غفلة يكون غير ممتثل وبالجملة ليس في تعلق الامر بشيء وايجابه دلالة على وجوب القصد
اليه وشرطيته حتى انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف لا عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط
في استحقاق الثواب على العمل عقلا لكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التعبد وهو يحصل
بنفس الاتيان بالمامور به مطلقا فانه مقتضى الاصل المستند الى اطلاق الامر وعدم وجوب النية
والقصد من حق وجه يحتاج الى دلالة لا يقال قد ثبت باليقين ان الغافل غير مكلف فلا يتوجه
اليه الامر حين الغفلة فما صدر عنه ليس مطلوبا فلا اجزاء لانا نقول ان القدر المتيقن هو عدم
توجه الخطاب اليه فعلا ابتداء ولهذا لو ترك حال الغفلة لا يستحق العقاب واما اذا توجه اليه حين العلم
والشعور واتى بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا ولا دليل على عدم الاجزاء وقد بينا لكنا لا نسلم
تعلق الامر بمجرد الفعل مطلقا ودلالته على حصول المصلحة بها بل الظاهر تعلقه بالفعل الصادر عن
الارادة ودلالته على حصول المصلحة بها بل بالارادة لان الاطلاق ينصرف اليه لان الغالب على الافعال
صدورها عن ارادة فان الاصل عدم حصول البراءة والخروج عن العهدة بوقوع الفعل الخالي
عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل مامور به الا ما خرج بالدليل ويعضده عموم ما دل على عدم
صحة العمل بدون النية نحو قوله انما الاعمال بالنيات الحديث ونحوه وقوله لا عمل الا بنية ولان
الابنية المدعى في الحس كالصحيح لان نفي الماهية غير ممكن فالمراد نفي الصحة لانها اقرب المجازات

ولان اكثر الاصحاب فهموا منه ذلك وتامل بعض متاخري المتاخرين كالمحقق الخونساري والفاضل
الخونساري في تعين ارادة ذلك دون ارادة نفي الكمال بل تامل فيه قطعا ويعضده ايضا قوله تعالى
اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه تعالى لم يعين بشيء خاص وقد تقرر ان
مشتقا الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل وقصد كونه مامورا به فيكون
اصالة وجوب قصد القربة في كل مامور به كما يمكن من قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين الدال على حصر الامر في العبادة وهو ان كان مختصا باهل الكتاب الا ان قوله تعالى وذلك
دين القيمة يدلنا على اشتراكنا معهم في ذلك لان القيمة عبارة عن المستقيم الى جهة الصواب كما
فلا يصح النسخ كما ذكره الشيخ الثاني وكذا يمكن من قوله تعالى واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة
لا تحصل الا بالقصد المذكور ويعضد ذلك فيما اذا لم يكن الامر بشيء لاجل كونه شرطا كالامر بازالة
النجاسة او يحكم ظاهره كالامر برد الوديعة ان الظاهر من الادلة اتباع المامور به على مجرد العبادة المستلزم
لقصد القربة وقد اشار الى هذا في المنتهى في مقام الاستدلال على وجوب النية في الوضوء ان العبادة
هو فعل المامور به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه مامور به شرعا ليس
الرضا ولا يقتضيه العقل لانتفاء المصلحة الناشئة ويعضده ايضا فيما ان كان المامور به منقسما الى قسمين
ونعت ما ذكره في المنتهى من ان كل منقسم اليهما عبادة ويعضده ايضا فيما ان كان المامور به وسيلة للعبادة
ما ذكره ابن جمهور من ان كلما هو وسيلة للعبادة عبادة وقد بينا ما في الجميع اما الاول فبان الغالب فيما
تعلق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد والتحقق الامتثال بمجرد وقوع الفعل فيحقق موضوع الامر
به قيد واما الثاني فبان الحمل على انتفاء الصحة يستلزم خروج اكثر افراد العام ولا كذلك الحمل على نفي الكمال
فيكون اولى واما الثالث فبالمنع من العموم فيه سلمنا ولكن يحتمل كون الامر بالطاعة للاستحباب
لانه لو كان للوجوب لزم تخصيص كثير من الافراد سلمنا ولكن وجوب ايقاع الطاعة لا يقتضي اشتراط
به بحيث لو اوقعه سهوا كان باطلا لجواز ان يكون واجبا تعبديا كما اشار اليه بعض المحققين فقال نعم

منعم

نقل مذهب المرتضى من صحة عبادة المرائي واجزائها وبقي على الاجزاء اصل البراءة ولانا لو اوجبنا امران
احدهما الفعل المامور به والاخلاص في نيته ولا يجب الاخلال بالاخر الاخلال بالاول واخذ الاخلاص
في مفهوم العبادات حتى يستلزم ان يكون الواقع بدونه وضوءا او صلوة ونحوهما ممنوع وقوله
انما الاعمال بالنيات ليس على ظاهره لتحقق حقيقة العمل بدونها والمعنى صحتها او كمالها او نفي اجرها
والصحة غير متعينة للتقدير ليفيد عدم الاجزاء وفيه انها اقرب المجازات الى الحقيقة لكن غاية نفي
الصحة على انه لا يقع الامر قصد ايما لا على نية القربة فضلا عن الاخلاص ولذا اعتبر السيد في
ظاهر المقصود بدار يا حسب انتهى ومنه يظهر الجواب عن الايتين الاخيرتين ولو سلمنا دلالتهما على
الوجوب الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا ويلحق موضع الشك به فتم ولما ذكره
صاحب المنتقى وغيره فوجه المناقشة فيه واضح جدا وبالجملة الاصل عدم اشتراط المامور به بالنية وقصد
القربة والصفات وكذلك الاصل عدم وجوبها فلا بد لمدعي اشتراط ما ذكر او وجوبه من دليل وثبوت
البعض لا يستلزم ثبوت الباقي **الموضع الثاني** فيما اذا تعددت الاوامر المتماثلة والتحقيق انه ان كانت مما
يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة كالاوامر بالوضوء باعتبار اسبابه من
النوم والبول والاوامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاته للنجاسات المتعددة او باعتبار غايات المتعددة
كالاوامر بالوضوء للصلوة والطواف ونحوهما مما يجب القصد الى اصل الفعل ولا قصد القربة وسائر الصفات
وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة ولو سهوا نعم استحقاق
الثواب يتوقف على التقرب ولا فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مبعضة وان كانت مما لا يجري
فيه التداخل فلا يجب الاتيان بمتعلقها مكررا فلا يخلو اما ان يتساوى في جميع الصفات من الوجوب
والندب اولا بان يكون بعضها للوجوب والاخر للندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وقد ذلك
واضح وان كان الثاني فالظاهر من الاصحاب كما لا يخفى لزوم التمييز وفيه نظر اشار المحقق الخونساري
الى بعض ما ذكرناه في هذا المقام فقال في مقام ابطال من تمسك على وجوب نية الوجه فان الفعل لما

الخ ما تقدم فنقول انا لا نسلم انه لا بد من تخصيص بخصوص الفعل الى احد الاوامر انما يكون ذلك فيما
اذا لم يجز فيه التداخل واما مع جوازه فلا لان الفعل هو امتثال الجميع فلا حاجة الى تخصيص وايضا لا
يتم الخضاء المختص في قصد الوجوب او الندب اذ يجب ان يخصص شيئا اخر كالاداء او القضاء ونحو ذلك في الفعل
كهذا مثلا لا لبعض الاوامر بخصوصه وان لم يعلم انه ايجابي او ندبي الى ان قال وحاصله انه لو قلنا على
ما قررنا ان اشتراط نية الوجوب والندب فيما لم يتعدد الاوامر لا ظهور للخبر لو لم ينو الوجوب مثلا
او نوى خلاف الواقع عمدا او سهوا كان الفعل صحيحا سواء امكنه ذلك الاوصاف لم الايجاب او الندب
او شكوكا ولو ردد في صورة الشك بين نية الوجوب والندب كان الظاهر ايضا الصحة واما قال ان
الترديد في النية ليس بصحيح لا وجه له ظاهر وكذا الحال فيما تعدد الاوامر الايجابية والندبية لكن فيما يجري
فيه التداخل واما اذا لم يجر التداخل مثل الامر بنافلة الصبح وفريضتها فلا يبعد القول باشتراط تخصيص
الفعل باحدهما سواء كان بقصد الوجوب او الندب او بغيره من المخصصات وكذا لا يبعد القول باشتراط
التخصيص فيما تعدد الاوامر الايجابية فقط والندبية فقط ولم يجر التداخل من متعلقاتها اذا
كان لوازمها او احكامها مختلفة واما اذا لم تكن مختلفة فالظاهر عدم الاشتراط انتهى **وسيلة** لا يجوز
نسخ الكتاب بالخبر الواحد وهو ما نفي عليه [illegible] النقل بعدم جواز نسخه بالسنة المتواترة وعلى القول
بعدم حجية اخبار الاحاد مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد فانما استدل [illegible] من
ان الظني من جهة لا يعارض القطعي من جهة التكافؤ وجهة الترجيح من الطرفين وان دليل حجية خبر الواحد
الاجماع ولا اجماع في مقام معارضة الكتاب ويمكن ان يستدل به في المقام على ان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين
المسألتين فان عدم الجواز في الاولى يستلزم عدم الجواز في الثانية بطريق اولى واما على القول بجواز التخصيص
فعدم القائل بجواز النسخ هو الظاهر من كلام الاصوليين وادعى جماعة من الاصحاب الاجماع على ذلك قال
الشيخ في العدة ولا خلاف بين اهل العلم ان القرآن لا ينسخ باخبار الاحاد الا من اجاز نسخ القرآن بالسنة
المقطوع بها فانهم قالوا كما يجوز نسخ القرآن باخبار الاحاد ولكن الشرع منع وادعى الاجماع على ان الخبر الواحد

لا ينسخ

لا ينسخ به القرآن والا كان ذلك جائزا كما ثبت مقدما تخصيص عموم القرآن وبيان مجمله باخبار الاحاد
وقال فخر الاسلام في شرح المبادي نسخ الكتاب بالخبر الواحد غير جائز اجماعا وقال والدي العلامة في النهاية
في بحث تخصيص الكتاب بالخبر الواحد احتج المانعون الى ان قال الرابع لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ
به والتالي باطل اجماعا ثم قال في الجواب عن هذا الوجه وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فاندرج
على جواز الثاني بالخبر الواحد دون الاول ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف
تأثيره في الاقوى فقال في بحث عدم وقوع نسخ المتواتر بالاحاد فلوجهه الاول قول الصحابة العمل به اذا نسخ
حكم الكتاب ثم قال احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع
دفع الضرر المظنون الى ان قال والجواب عن الاول بالفرق بين النسخ والتخصيص بالاجماع والدليل دل على الجواز
العقلي اما الوقوع فالاجماع منعه وقال في المعالم في بحث تخصيص الكتاب بالخبر الواحد عند ذكر حجة المانعين
منها الثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا كذلك والتالي باطل اتفاقا والملازمة مثله بيان الملازمة ان
النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت ادلة
اولوية التخصيص على افراد الخاص وهو قائم في النسخ الى ان قال في الجواب عن هذا ان الاجماع الذي ادعي فيه
هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره
في القوي هنا ويعضد هذه الاجماعات المستفيضة بعدم ظهور القائل بجواز النسخ والشهرة في عدم جواز
نسخ المتواتر بالاحاد وجوه **الاول** الاخبار الدالة على طرح ما عارض الكتاب من اخبار الاحاد التي استدل
بها على منع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد **الثاني** ما استدل به المحقق على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالاحاد
من ان خبر الواحد مظنون والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وان لم يصلح حجة لامكان
الجواب عنها ولا بالنقض بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد وثانيا بان الاحاد وان كانت مظنونة من جهة السند
لكنها مقطوعة من اخرى كما ان الكتاب مقطوع من جهة وهي السند ومظنون من اخرى وهي الدلالة لكنه يصلح
التأييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم فان كانت غير قطعية لتجويز تطرق النسخ لكنها قوية

جدا وليست هي كدلالة العام على العموم حتى يكافئ الظن الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل
الاول اقوى فلا يعارضه الثاني قطعا **الثالث** ما استدل به ايضا على ذلك من ان خبر الواحد تختلف في العمل
وليس كل المتواتر فيكون العمل بالمتفق عليه اولى وهو وان لم يصلح للحجية لكنه صالح للتأييد **الرابع** ما
استدل به ايضا على ذلك من انه لو وجب العمل بالخبر الواحد لكونه مسموعا من الصاحب لوجب في المتواتر
فيلزم التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا ولم يلزم العمل بالخبر الواحد فلا يلزم التناقض وهو
كسابقه في عدم الصلاحية للحجية والصلاحية للتأييد وقد يقال هذه الوجوه تدل على انه اما تسقط لو قلنا
بثبوت دليل على منع نسخه بالخبر الواحد يخرج عن اصالة حجيته واعتباره وجواز النسخ به وليس كذلك بعد
ظهور عدم القول بالجواز منهم فان الظاهر من النهاية وجود القائل به فانه قال لو اختلفوا في وقوع نسخ
المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون الى ان قال احتج الظاهريون
بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى
لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر والتخصيص يفيد ان ما تناوله ما كان مرادا من العام **الثاني**
خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتأخر كخبرين متعارضين مطلقا **الثالث** نسخ الكتاب
باخبار الاحاد فوقع في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما بحديث النهي عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله واحل
لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر [illegible]
منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين الجلد والرجم منسوخ باحد الاصلين **الرابع** قبل اهل قبا نسخ القبلة
بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام **الخامس** كان عليه السلام ينفذ الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها
الناسخ والمنسوخ **السادس** الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فجاز نسخ اية بها كما جاز باية مثلها
انتهى وهذه الوجوه التي ذكرها ضعيفة لا تستند الى الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم ظهور القائل بالجواز و
سلامة الاجماعات عن معارضة تلك الوجوه لها فغايته استفادة من ذلك الظن بعدم جواز النسخ بالخبر
وهو معارض بالظن المستفاد من الخبر الواحد بالنسخ لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا وترجيح الاول على

الثاني

على الثاني تحكم بل الترجيح مع العكس لضعف الاجماع المنقول في نفسه ومن حجيته عند معارضة الخبر [illegible]
بالوجوه التي استدل بها الظاهريون وقد يجاب بان ترجيح العكس فاسد حيث لا تعتد الاجماعات المحكية المعتضدة
بالشهرة العظيمة بل بعدم ظهور القائل بالجواز على احتمال وبالوجوه التي استدل بها المانعون من النسخ وعدم
صلاحية الوجوه استدل بها المجوزون للجواز اما الاول فلان دفع الضرر المظنون ان كان حجة في اعتبار
الخبر الدال على النسخ فليكن حجة في اعتبار الاجماع المنقول الدال على منع النسخ به واما الثاني فلان الاجماع
انه دليل شرعي يجب اعتباره واما الثالث فللمنع من النسخ في الايات المتقدمة لجواز ان يكون ما في
تلك العمومات على جهة التخصيص واما الرابع فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قبا القبلة محفوفا بما يفيد القطع
منه واما الخامس فلما ذكر في النهاية من احتمال كون المبعوث مبلغا لا راويا واما السادس فلان الحكم بالاجماع
المنقول ايضا معلوم بدليل قاطع فجاز الحكم بعدم جواز النسخ بالخبر فالمآل ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين
على الاخر او ترجيح الاجماع المنقول وعلى تقدير الايجاب يجب الاخذ بعموم الكتاب اما على الثاني فواضح واما على
الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر والاصل بقاء ذلك على حاله وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الا ان يتم
الان ويتضمن ما يفيد ظنا اقوى من الاجماع المنقول فلا يبعد دعوى النسخ به لكن هذا التفصيل مما
لم اجد به قائلا فتدبر وهل المنع مختص بالكتاب او يعم السنة المتواترة فلا يجوز نسخها بالخبر الواحد
وجهان من الاصل وجواز النسخ به مطلقا ومن جريان ما ذكر فيما اذا عارض الكتاب فيبقى غيره على حكمه ومن ظهور
الاكثر الى عدم الجواز والشهرة تفيد الظن مع احتمال عدم القول بالفرق بين الكتاب والسنة المتواترة وعلى
تقدير المنع فهل يختص بما اذا كان الناسخ خبرا او يعم كل دليل ظني دل على النسخ وجهان بالاصالة جواز
النسخ بكل دليل ظني خرج خبر الواحد بالدليل فيبقى غيره على حكم الاصل ومن انه اذا لم يجز النسخ بخبر الواحد فلا
يجوز بغيره بطريق اولى فتدبر **وسيلة** اختلف القوم فيما اذا ورد خبران متعارضان لا يمكن الجمع بينهما ولا
ترجيح احدهما على الآخر فذهب الشيخ ره في العدة والاستبصار والمحقق في المعارج والعلامة في التهذيب وصاحب
المعالم الى التخيير بالعمل بايهما شاء كما عن الجبائيين والقاضي ابي بكر والرازي والبيضاوي وفي المعالم الا

لا نعرف في ذلك خلافا من الأصحاب وعليه أكثر أهل الخلاف انتهى ونسبه بعض الأفاضل إلى المجتهدين
وذهب بعض العامة فيما حكي عنه إلى أنهما يتساقطان ويرجع إلى الأصل وحكي عن الأخباريين التوقف لنا
وجوه **الأول** أنه قول الأكثر المعتضد بنفي الخلاف في المعالم الظاهر في الإجماع وهو حجة **الثاني** أنهما دليلان تعارضا
لا يمكن العمل بهما معا ولا بأحدهما معينا دون الآخر ولا إسقاطهما فوجب العمل بهما تخييرا أما الأول فلأن
ما دل على حجية خبر الواحد شامل لمحل الفرض كما نص عليه جدي قدس سره وأما الثاني فلامتناع ... وأما
الثالث فلأن العمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو باطل وأما الرابع فلأن إسقاطهما إسقاط
ما ثبت من الشرع اعتباره وأما الخامس فلأنه لا يكون غيره **الثالث** ... منها الموثق المروي
في الكافي عن العالم ع بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك ومنها ما رواه في الوسائل عن الشيخ ره
عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى
أبي الحسن ع اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما
في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما إلا على الأرض فوقع ع موسع عليك بأية عملت ومنها ما ورد عن الحسن بن
الجهم عن الرضا ع قال قلت له تجيئنا الأحاديث منكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فاعرض على كتاب الله
وأحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منا وإن لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين
مختلفين فلا نعلم أيهما الحق فقال إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت ومنها ما روي عن العلامة
الحلي مرفوعا إلى زرارة عن أبي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان
المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي إنهما
معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت
إنهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم
قلت ربما كانا معا موافقين لهما أو مخالفين فكيف أصنع فقال إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك
ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع فقال إذن فتخير أحدهما

ودع الآخر

ودع الآخر ومنها ما رواه في الوسائل عن الصدوق في العيون عن أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد جميعا عن
سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمعي عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل عن الرضا ع يوما وقد
اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد
فقال ع إن الله حرم حراما وأحل حلالا وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله أو في تحريم
ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك ما لا يسع الأخذ به
لأن رسول الله ص لم يكن ليحلل ما حرم الله ولا ليحرم ما أحل الله ولا ليغير فرائض الله وأحكامه كان في
ذلك كله متبعا لله مسلما مؤديا عن الله وذلك قول الله إن أتبع إلا ما يوحى إلي فكان ع متبعا
مؤديا عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة قلت فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ص مما
ليس في الكتاب ثم يرد خلافه فقال كذلك قد نهى رسول الله ص عن أشياء نهي حرام فوافق
في ذلك نهيه نهي الله ثم أمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله ثم وافق
في ذلك أمره أمر الله تعالى وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجبا لازما كعدل فرائض الله ثم وافق
فما جاء في النهي عن رسول الله نهي حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعماله وكذلك فيما أمر به لأنا لا نرخص فيما
لم يرخص فيه رسول الله ص ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله ص إلا لعلة خوف ضرورة فأما أن نستحل
ما حرم رسول الله ص أو نحرم ما استحل رسول الله ص فلا يكون ذلك أبدا لأنا تابعون لرسول الله ص مسلمون له
كما كان رسول الله ص تابعا لأمر ربه مسلما له وقال الله عز وجل وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وإن رسول
الله نهى عن أشياء ليس نهي حرام بل إعافة وكراهة وأمر بأشياء ليس أمر فرض ولا واجب بل أمر
فضل ورجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله ص نهي إعافة
أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه إذا ورد عليكم عنا فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه
في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما
أو بهما جميعا أو بأيهما شئت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ص والرد إليه وإلينا وكان

تارك

وكان تارك ذلك من العناد والإنكار وترك التسليم مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين
فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب
وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام أو
مأمورا به عن رسول الله ص أمر إلزام ~~فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ص أمر إلزام~~ فاتبعوا ما وافق
نهي رسول الله وأمره وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة
فيما عافه رسول الله ص أو كرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا وبأيهما شئت وسعك
الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه
فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والوقوف وأنتم طالبون باحثون
حتى يأتيكم البيان من عندنا ومنها ما رواه في الوسائل فإنه قال أحمد بن علي الطبرسي في الاحتجاج في جواب
مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري إلى صاحب الزمان ع إلى أن قال ع في الجواب عن ذلك حديثان
أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير وأما الآخر فإنه روي أنه إذا رفع رأسه
من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري
هذا المجرى وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا ومنها ما روي عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله ع
قال إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد إليه وقد يناقش في
الجميع أما في الأول فبأنه مبني على حجية كل ظن في نحو هذه المسائل وهو محل كلام وليس في المعالم نفي الخلاف
بل عدم العلم به وهو أعم من نفي الخلاف وإن قلنا بحجية الإجماع المنقول ودعوى إرادة نفي الخلاف
مما ذكره يحتاج إلى دلالة وهي ليست وأما الثاني فبالمنع من كونهما دليلين حين التعارض وإن كان كل منهما
منفردا دليلا وتحقيق المطلب أن ما دل على حجية خبر الواحد من الإجماع والآيات وما دل على حجية
الظن من الأدلة العقلية لا يشمل محل البحث ولنا التوقف ... لعدم الدلالة على حجية الخبر الخالي عن
المعارض والمكافئ ولا على حجية نظائره وأما الأول فلعدم العلم بتحققه في المسألة وتحققه في حجية خبر

الواحد

الواحد في الجملة لا يقتضي تحققه في حجية جميع أفراده وأما الثاني فلوجهين **الأول** أن غايتها الإطلاق
وانصرافه إلى محل الفرض محل تأمل **الثاني** أن مفادها وجوب التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن
في محل الفرض قطعا وصرفها إلى الوجوب التخييري يحتاج إلى دلالة على أن الدليل على خلافه وذلك لأنه يلزم
عموم دلالتها على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض لأن وجوب التعبد به عيني وهو ظاهر وحملها على
الوجوب العيني بالنسبة إليه والتخييري بالنسبة إلى محل الفرض باطل ... ما دل على حجية وجوب العمل بخبر
الواحد عينا وإن كان دالا على جميع أفراده إلا أنه في محل الفرض يجب الحكم بخروج أحدهما عنه لا بعينه
امتثالا فيما خالف الأصل على القدر المتيقن وهو خروج واحد فيبقى الآخر مندرجا تحت ذلك العموم وما
لم يكن معلوما ولا يمكن العمل بهما احتياطا ... التخيير لا نقول حيث لا يمكن الاحتياط بالعمل بهما أما يجب
طرحهما لا التخيير لأن كلا منهما يحتمل أن يكون مأمورا به ... لأن الذي ... من حكم العام ... العمل به
فقام ... يجب التوقف فيه والرجوع إلى الأصل ومحل البحث من قبيل ما إذا قال الشارع أكرم العلماء إلا من
اشتبه ... الذي يشتبه بين كونه ... دعما ... المستثنى ... لا يلزم إكرام كل منهما ... بل
يلزم كل منهما ... دون التخيير ... إذا لم يحرم الذي يشتبه ... يجب العمل بهما معا ... أن كل
لو فرضنا أن التخيير معلوم في الواقع وأما إذا فرضنا أنه لا ... لا يجب ... امتناع ... التكليف ... بالعلم
التكليف وهو واضح وأما الثالث فبالمنع من حصول الظن في المقام بل بالتعارض ينتفي الظن الحاصل من كل منهما
منفردا كما أشار إليه بعض ... فقال الجمهور اختاروا في صورة التعارض أنه لم يكن الترجيح التخيير
تعارض الدليلين يوجب دفع الظن ولا يبقى إلا الشك والشك بالحكم كان حاصلا قبل الدليل
العمل لا يبقى فيه من ... الظن إلا قال ولا يمكن التمسك بالإجماع بأن يقال إن كل صورة وقع التعارض
وقع الإجماع بالبيان ... كابن الحاجب منع هذا الإجماع وكيف لا وجمع كثير على خلافه انتهى
فالخروج عن الأصل القطعي والحكم بالوجوب التخييري يحتاج إلى دلالة شرعية ولا أقل يجوز العمل به وقد
يقال بعد حصول الظن من المتعارضين باطل لحصول الظن منهما معا بتخصيص الأصل والخروج عنه والتعارض

انما وجب دفع الظن بالحكم الواقعي لا الظن بالخروج عن الاصل ويكون محل البحث كما لو علم من الاجماع وغيره
عدم الكراهة والاباحة والاستحباب في فعل وشك في وجوبه وحرمته وهنا يجب الحكم بالتخيير فكذا
في محل البحث لان الظن بالخروج عن الاصل خال عن المعارض فيجب العمل به ومنه يلزم التخيير وفيه نظر
اولا بالمنع من حصول الظن هنالك وثانيا بتوقف على اصالة حجية كل ظن ولا ينفذ الظن بالخصوص
يحتاج الى دليل وحينئذ يتحقق فلا يخرج عن الاصل لا يقال هذا حسن لو اريد من الاصل اصالة البراءة
المستفاد من كلام بعض واما اذا اريد منه العموم الذي لو كان المعارضان لكان اللازم الرجوع اليه كما
يستفاد من كلام فلا اذ كما يطالب بحجية ذلك الظن كذا يطالب بحجية الظن المستفاد من ذلك العموم لانا
نقول الظاهر انعقاد اجماعهم على ان العمومات القطعية كعموم الكتاب والسنة المتواترة ما لم يظهر في تخصيصها
ظن معتبر شرعي لابد من الاخذ بها ولا يجوز المطالبة بحجيتها فيما اذا عارضها ما لم يقم من الشرع دليل
على اعتباره نعم لو كان ذلك العموم مستفادا من الخبر الواحد فما ذكره وجيه ولعل الراجع الى الاصل يرجع الى اصل
البراءة وثالثا بمعارضة هذا الظن الحاصل من قاعدة التخيير بان الاخذ بالصواب والخطاب لظهور
ان احد الخبرين خلاف الواقع فيكون خطا مضافا الى ان التخيير قد يستلزم استدامة الخطا كما اذا اختار
الخبر الذي هو في الواقع كذب ولا كذلك لو رجع الى الاصل لانه لا يلزمه بالترك او الفعل فقد يفعل
وقد لا يفعل فيحصل احيانا ما هو المصلحة في الواقع ويتحقق العمل بالخبر الذي هو صدق في الواقع ثم انا
نقول بعد جواز الرجوع الى الاصل لا يستلزم التخيير لجواز ان يتوقع هنا ويعمل بما يخرج منهما ويحتمل
معا احتياطا او يتوقف ويعمل بجانب بان انا نبطل الرجوع الى الاصل يتعين التخيير اذ لا قائل بالرجوع الى
القرعة في المسألة على الظاهر ولا بالعمل بالاحتياط مع اختصاصه بما اذا كان مفاد احد الخبرين وجوب فعل
دون غيره ومفاد الاخر وجوب الغير دون غيره فانه يمكن الحكم بالاتيان بهما معا احتياطا بناء على حصول
الظن منهما باشتغال الذمة بفعل وحصول الشك في ذلك فلابد من الاتيان بجميع ما يحتمل الاشتغال به
لتحصيل البراءة اليقينية ولكن اذا كان مفاد وجوب فعل ومفاد الاخر حرمته فلا يمكن الاحتياط

حينئذ

حينئذ واما التوقف فهو وان كان مما لا قائل به الا انه لا يجوز الاعتماد عليه من طريق اخر وهو عدم جوازه
في بعض الصور ولزوم العسر والحرج فاضح واما الثالث فلانه سند جملة منها ضعيف ودلالة البعض
قاصرة ومع ذلك فهي باسرها معارضة باخبار كثيرة دالة على لزوم التوقف منها ما رواه في الوسائل
عن محمد بن ادريس نقلا من كتاب مسائل الرجال علي بن محمد ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسأله
عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد اليك
فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها ما رواه فيه ايضا
عن الشيخ في الامالي عن ابيه عن المفيد عن جعفر بن محمد عن محمد بن يحيى عن علي بن ابراهيم عن محمد بن
عيسى عن يونس بن عمرو ابن شمر عن جابر عن ابي جعفر ع في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان
وجدتموه للقران موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه الينا وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده
وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها ما رواه فيه ايضا عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن عثمان بن عيسى والحسن بن محبوب جميعا عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال
يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها ما رواه فيه ايضا عن الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد
بن محمد عن علي بن الحكم عن عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر ع في حديث اذا جاءكم عنا
حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا
حتى نستبين لكم ومنها ما رواه فيه ايضا عن الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى
عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجلين من
اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا
فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم
به اعدلهما وافقههما واصدقهما واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال فقلت انهما عدلان مرضيان

عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال
ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة
ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد
الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت
جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر
قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند
الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات قال في الوسائل ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب
عن محمد بن عيسى ورواه الصدوق باسناده عن داود بن الحصين الا انه قال ولو خالف العامة فيؤخذ
به قلت جعلت فداك وجدنا احد الخبرين ورواه الطبرسي في الاحتجاج عن عمر بن حنظلة انتهى وهذه
الاخبار ارجح لوجوه الاول انها موافقة للاصل لان الاصل عدم التخيير فما دل عليه مخالف له الثاني
ان ما رواه عمر بن حنظلة متلقى بالقبول مع اعتضاده بموثقة سماعة وانه مشتمل على التعليل ولا كذلك
من اخبار التخيير ما يشتمل عليه الثالث انها مخالفة لمذهب العامة لما عرفت من نسبة صاحب المعالم القول
بالتخيير الى اكثر اهل الخلاف ولا يعارض هذا ما ادعاه من عدم ظهور الخلاف بين اصحابنا في التخيير لان
المخالف منهم موجود وهو العلامة في النهاية فانه منع من جواز تعادل الامارتين حيث قال الاجماع على
انه لا يجوز تعادل العقلية القائلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدليل
ولو تعادل دليلان في نفسهما لزم حصول مدلوليهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين واما الامارات الظنية
فقد اختلفوا في تعادلهما فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه الباقون ثم اختلف المجوزون في
حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء
يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل واعلم ان تعادل الامارتين قد يقال في حكمين متنافيين والحكم

واحد

واحد كوجوب التوجه الى جهتين غلب على ظنه انهما جهتا القبلة والحق ان نقول اما بالنسبة الى مجتهدين
فانه جائز مطلقا ولا نعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى مجتهد واحد فتعادلهما في الحكمين ممكن لكنه
غير واقع شرعا اما جواز الاول فالوجدان انه لا يستحيل ان يخبرنا رجلان بالنفي والاثبات
ويستويان في العدالة والصدق بحيث لا ينفرد احدهما عن الاخر بمزية في ذلك واما جواز الثاني فلتعلق
في زكاة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين تخير في اخراج ايهما شاء
لانه بايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية لاحدهما والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء
اذا لم يجد من اللبن الا ما يكفي احد الصغيرين ولو صرفه اليهما معا ماتا ولو صرفه الى احدهما عاش
فانه يتخير لعدم الاولوية ولا يثبت الحكمين في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب احد الضدين وذلك
يقتضي ايجاب كليهما بدلا عن الاخر واما عدم وقوع الاول شرعا فلانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة
فاما ان يعمل باحدهما وهو محال لانه اباحة الفعل وحظره في وقت واحد لمكلف واحد وهو محال
او لا يعمل بهما وهو محال لانهما لما كانتا في نفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز
على الله تعالى او يعمل احدهما دون الاخر فاما على التعيين وهو ترجيح من غير مرجح فيكون قولا في الدين
بمجرد التشهي او لا على التعيين وهو يقتضي العمل باحد الامارتين لا بعينها لانا قد اخترناه بين الفعل والترك
فقد نجنبنا الى الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي ابطلنا
بطلانه انتهى وحيث تعين الاخذ بهذه الاخبار وكان اللازم الرجوع الى الاصل لان المراد من
التوقف هو عدم العمل بهما وعدم كونهما حجتين وانهما ساقطان عن درجة الاعتبار ويرجع بل لزم الرجوع
اليه لعدم تحقق المعارض وليس المراد منه التوقف في العمل فان ذلك قد يكون محالا وقد يوجب الضرر
وقد يقال الاخبار الدالة على التوقف بعضها ضعيف السند وهو الذي كالصريح في نفي التخيير وعدم
جواز العمل بشيء من المتعارضين وهو الذي رواه الحلي والشيخ في الامالي ومرسل ابن بكير ولا جابر له
فلا يلتفت اليه لا يقال ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر ارساله لانا نمنع ذلك

ذلك جائز للارسال واما الذي هو حجة السند وهو مقبولة عمر بن حنظلة ومن تقدم سماعه فقد
ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما على الاخر والتوقف في هذا لا في اصل العمل بهما مخيرا فلا ينافي
الدالة على التخيير وقد اشار الى هذا في الوافي فقال ولا يخفى ان رد علمها اليهم ع لا ينافي التخيير في العمل من
باب التسليم فلا يجوز الفتوى بانه حكم الله تعالى في الواقع وان جاز الفتوى بجواز العمل وجواز العمل به
ولو سلم ظهورها الدلالة على التوقف في ذلك نظرا الى السياق فيقال الظاهر لا يعارض الصريح ثم ان الامر بالتوقف
انما توجه الى الراوي فيحتاج في تعديته الينا الى دليل فان قلت هذا مقلوب عليكم في اخبار التخيير
بالنسبة الى الراوي فيلزم التخيير بالنسبة الينا اما للاولوية والاجماع المركب ولا كذلك التوقف لجواز
ان يكون التوقف باعتبار التمكن من تحصيل العلم بما هو الحق من المتعارضين ورفع الشبهة بالاخبار
الدالة عليه فلا يجوز التعدي لعدم الاولوية والاجماع ولا يمكن ان يقال مثل هذا في الاخبار الدالة
على التخيير فان قلت الاخبار الدالة على التوقف مطلقة تشمل صورة امكان تحصيل العلم وعدمه فاذا
جاز للراوي التوقف في صورة عدم امكان تحصيل العلم يجوز لنا قطعا لعدم القائل بالفصل قلنا
نقيد الاطلاق ونحمله على الغالب من امكان تحصيله واما الاخبار الدالة على التوقف على ذلك الا
ان الامر بالاخذ بالمرجحات المذكورة فيها فمتى والاخبار الدالة على التخيير معتضدة بعدم الخلاف ظاهرا
بين الطائفة على الظاهر وصرح به صاحب المعالم كما عرفت وبخلاف العلامة في غير ما وجد لانه في باب
في التعادل التخيير مسلما لكن لا اقل من الشهرة وهي اعظم المرجحات ومما يعضد الاخبار الدالة على
التخيير استناد ثقة الاسلام في الكافي وشيخ الطائفة فيما قال الاول اعلم يا اخي انه لا يسع احد
تمييز شيء مما اختلفت الرواية عن العلماء برأيه الا على ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله فما
وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في
خلافهم وقولهم خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من ذلك الا اقله ولا نجد
شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله ع بايهما اخذتم من باب
التسليم

التسليم وسعكم انتهى وما ذكره اخيرا يشير الى ما ذكره المحقق الكاشاني في مقدمة الوافي وما ذكره من تقدم الثاني
بين اخبار التخيير والتوقف وقال الثاني انا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بطرح الاخر جملة لتضادهما وبعد
التأويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العامل بهما على هذا الوجه
اذا اختلفنا وعمل كل واحد على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم ع انهم قالوا
اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر مما ذكرنا كنتم مخيرين في العمل بهما
ولانه اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر الخبران المتعارضان وليس بين
الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما
كان العمل بهما سائغا انتهى واما ما ذكره العلامة في النهاية في منع جواز وقوع التعادل شرعا فيجاب عنه
بما ذكر في النهاية وبيب مثانه لا يجوز اقتضاء التعادل التخيير وليس ذلك اباحة لجواز ان يقال الشرع
انت مخير في الاخذ بامارة الاباحة وامارة الحظر لكن ان اخذت امارة الاباحة فقد اباحت لك الفعل وان
اخذت بامارة الحظر فقد حرمت عليك وليس هذا اذا ناقض الفعل والترك مطلقا واباحة وحظر
في حالين متغايرين كالمسافر المخير في الاتمام والتقصير فالامر الاول ان شاء صلى اربعا فرضا وان شاء صلى
ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز تركهما بشرط قصد الرخص وكما من عليه درهمان اذ قال له
تصدقت عليك بدرهم ان قبلت وان ابيت فالاثنين اخذتهما منك عن الدين الواجب فان شاء قبل
الصدقة ودفع درهما فان شاء دفع الدرهمين عن الواجب فكذا هنا انا نسمع الكلام قولهم ان جمعوا بين الاختين
حرم عليه الجمع بين المملوكتين فانما يجيء قلة الجمع انا مقصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى
الا ما ملكت ايمانكم وايضا ما ذكروه منقوض بما اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والاخر بالتحريم
على المستفتي فانهما بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب في النهاية عما ذكرناه لا يرتفع قال وعن الثاني انما كان
التخيير اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع واذا حصل الاذن في الفعل
في الفعل لا يقع الحجر فلا يبقى حظر البتة وهو معنى الاباحة فطرق العقل بحقيقة شرط الاخذ بامارة الحظر

وسابع شرط الاخذ بامارة الاباحة مطلقا انه بطل لانا اما دين الحظر والاباحة فاما على ذات الفعل
وماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحجر عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحد الامارتين
بعينها وان لم يرتفع الحظر كان حظرا وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل
باعتبار واحد بل قامت الاباحة على الفعل المقيد بقيد وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد
كان ذلك غير ممتنع لان صورة النزاع ان يقوم الامارتان على اباحة شيء وحظره وعلى تقدير جواز
ما تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على غيره فانهم لما قالوا عند الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة
قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة فالامارتان انما قامتا على شيئين متباينين
غير متلازمين لا على شيء واحد وكلامنا في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد لا في شيئين
وايضا ان عنيتم بالاخذ باحدى الامارتين اعتقاد رجحانها فهو باطل لانهما اذا لم يكن لهما مرجح كان اعتقاد
رجحانها جهلا ولا نزاع في الكلام فيما اذا حصل العلم بانتفاء الرجحان وفي هذه الصورة يمتنع حصول
اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان عزما جزما بحيث يتصل بالفعل
لا محالة كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون اذن في
ايقاع ما يجب وقوعه وان لم يكن جازما جاز له الرجوع لانه اذا عزم عزما غير جازم على الترك وحصل
الاقدام على الفعل جاز له ذلك انتهى ومما يؤيد ضعف هذا الجواب رجوعه في باب عن ما اختاره في النهاية
فان القول بالتخيير لا يخلو عن قوة ولكن الانصاف ان المسألة مشكلة والتحقيق فيها ان اللازم الاخذ بما
الاصل حتى يتبين الصارف عنه فان تحقق فيها ان تعارض الخبرين المتكافئين فان تعارضا الدليل الدال
على وضع الامر للوجوب مع الدال على وضعه للندب فنتخير بالاخذ بايهما شاء وكذا اذا دل دليل على ان
صيغة افعل للامر على انه حقيقة في غير ذلك فنتخير بالاخذ بايهما شاء ولا نتخير مطلقا فنتخير الكافي من
جنس الا ان الاقرب الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وعدم التخيير لاختصاص دليله فيما
ذكر وبالجملة الحكم بالتخيير يحتاج الى دلالة وليس هو مما يدل على تعارض الظنين في شيء من الاوامر

معنى القول بالتخيير الاخذ باحد الحديثين والعمل بجميع مقتضياته ولوازمه فيكون كالعالم بما فيه
اذن والتخيير في الحكم الشرعي ما والمرة تظهر انه كان لاحدهما دلالة الالتزامية قابلية لمحل التعارض
فيه اشكال الثاني لو اختار شيئا فهل يجوز له العدول الى الاخر او لا لعل العدم لانه بمجرد اختياره
ذمته بحكم والاصل بقائه لتحقق المطلوب انه اذا ورد كلام في يوم الجمعة وورد لا تكلم يوم الجمعة و
اختار في يوم الجمعة الخطاب الاول اشتغل ذمته بوجوب اكرامه وتعلق الخطاب الحتمي به فالاصل بقاؤه
على انه لو جاز العدول هنا لعله من ترك الواجب الا الى بدل وليس محل البحث مثل التخيير في الكفارات بين الصيام
والاطعام حتى يقال انه عدل عن الواجب الى بدله وذلك لانه بمجرد اختياره ملتزم بالحكم ولا كذلك محتاج
له ولا كذلك لو اختار الصوم فانه بمجرد اختياره لا يلتزم واللازم بطل الا اذا صدق انه قبل حضور وقت
حضور العمل وايضا لو جاز العدول عن احدهما الى الاخر حيثما شاء لم يبق في التخيير فائدة بل هو في الحقيقة
رجوع الى اصل الاباحة غالبا واولى بالمنع لو عمل بمضمون احدهما في الجملة لانه حينئذ لم يمكنه العمل بالاخر
فلا يكون عاملا بشيء منهما وهو واضح هذا كله اذا اختار وعمل بالحاجة لم يمكنه العمل بالحاجة كالمثال
المفروض واما اذا اختار وقبل الحاجة كان يوم الخميس الخطاب فالاصل يقتضي بقاء التخيير حتى انقلنا بجواز
التخيير قبل الحاجة **وسيلة** اعلم ان المكلف لا يخرج في الموقع عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والحرمة
والاستحباب والكراهة والاباحة فاذا قام دليل من الشرع على احدها فهو والا فاصالة البراءة ولا
ينفي الاولين ويثبت جواز الاتيان به وتركه ولكن اذا حصلت شبهة من رواية ضعيفة او ظن غير معتبر
او فتوى فقيه في رجحانه اما الشك في وجوبه او في استحبابه وانتفى احتمال المرجوحية فهل يجوز ان نحكم باستحبابه
كما عليه القائلون بالتسامح في ادلة السنن ولا بل يكون شأنه كشأن سائر الافعال المباحة
كما عليه العلامة ره في المنتهى وصاحب المدارك قال الاول في بحث الاغسال قال بعض الحنفية يستحب
للصبي اذا ادرك الغسل ولا اعرف له نصا ولا شك ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل
وقال ايضا في بحث دفن الميت لا توقيت في عدة من تنزل القبر وقال الشافعي يستحب ان يكون وترا لنا

ان الاستحباب حكم فيتوقف عليه ولم يثبت وقال الثاني وما قيل من ان ادلة السنن يتسامح فيها عدم الاتساع في غيرها فينظر فيه لان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الاحكام انتهى والتحقيق ان يقال انه ان اريد بالتسامح في ادلة السنن جعل الادلة الضعيفة كاشفة عن الحكم الواقعي ككشف الخبر العدل عنه وبمنزلته فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا لذاته شرعا وينسب الى الشرع فالحق مع القائلين بالمنع لعدم الدليل على ذلك بل الظن اخذ يقول بهذا وان اريد انه يحكم باستحبابه لا لذاته بل لكونه مظنة الرجحان والمطلوبية واستحبابه باعتبار هذا الاحتمال فانه تكليف ثانوي ظاهري كالتكليف بالاخذ بظاهر حال المسلم وحمل فعله على الصحة وبالاستحباب فيما لا نص فيه من الشرع بالادلة على الحلال وبطهارة الثوب واليد ما لم يعلم بالنجاسة فالحق مع القائلين بالتسامح والظاهر انه لا يبعد دعوى القطع بكون هذا مرادهم فالحاصل ان الفعل الذي ان انا وجد امارة لا تصلح للحجية من رواية ضعيفة وفتوى فقيه ونحو ذلك وانتفى احتمال المرجوحية فالحكم بكونه مستحبا بحسب الظاهر كما يحكم بكون المال في يد زيد ملكا له وان لم يكن له وصيرت تلك الامارة سببا في الحكم باستحبابه بحسب الظاهر كالحكم بكون المال له والحق ذلك لوجوه الاول انا الاتيان بهذا الفعل احتياط فيكون مندوبا ولا معنى لاستحبابه الا هذا اما انه احتياط فلان الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما يحتمل فيه المنفعة ولا يحتمل فيه المضرة ومحل البحث منه قطعا واما انه راجح فلما يشهد به العقول فان من اقدم على الفعل الموصوف كان ممدوحا مستحسنا مقربا الى من يطلب قربه باحتياطه ما هو ذا الحكم ما باستحبابه ما يترتب عليه من الثواب فالواقع انما دلت الادلة باستحقاق الثواب بنفسه وان لم يثبت اعتباره ولم يكن الفاعل عندهم كمن اقدم على مباح قطعا ويشهد لهذا طريقتهم وسجيتهم واقوالهم وافعالهم ويحكم به من لا يسكن الى شريعة ولا يأخذ بطريقة وقد بلغ هذا مبلغا في الوضوح بحيث كاد ان يلحق بالبديهيات وتنظم في سلك الضروريات واما ان ذلك معنى المستحب فواضح لان المستحب على ما عرفوه ما يرجح فعله على تركه وهذا كان شان الشيء هكذا لحصلة فيكون شرعا كل ما هو على التحقيق من المطابقة بينهما وبالجملة لا شبهة في استحباب الاحتياط عقلا وربما يشهد به ما ورد من الحث عليه كقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك

ونحوه مما لا يليق ان يذكر هنا ولا يشترط فيه ان يكون الفعل مما يحتمل فيه الوجوب بل احتمال الاستحباب كاف فيرجع هذا الدليل الى ان التسامح من باب الاحتياط وانه مستحب في نفسه ومن حيث كونه احتياطا لا من باب الحكم بكونه في اصل الشريعة ولذا انه مستحب الثاني انه مما ذهب اليه اكثر اصحابنا وعليه ادعى الاجماع قال ابن فهد في عدة الداعي بعد نقل الروايات الاتي اليها الاشارة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وقال الشهيد في الذكرى في بحث تلقين الميت قال صاحب الروض هذا التلقين استحبه جماعة من اصحابنا منهم القاضي حسين الى ان قال الحديث الوارد فيه ضعيف لكن احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وقال المحقق الخوانساري في شرح الدروس قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب مما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة واورد عليه ان الاستحباب حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق بينهما والاكتفاء فيه بالضعاف واجيب بان الحكم بالاستحباب فيما ضعف سنده ليس في الحقيقة بذلك السند بل بما رواه ثقة الاسلام ثم نقل الروايات ثم قال وما ترى بعض الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا احتمالا مساويا للندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالشرعية انما الاستحباب بل لا غير لانهم يحكمون الامر في الرواية على الاستحباب ثم قال في محل كلام له لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب مما يكسر سورة الظاهر بل يبين السالمة ايضا يحمل النفس ويحملها على العمل انشاء الله ثم ينقل عنهما وقال الشهيد الثاني في كتاب الرعاية وجوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخير لما ورد عن النبي ص ونقل بعض الروايات الاتي اليها الاشارة وقال المحقق البهائي في الاربعين وقد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر والاولى بان ثبات احد الاحكام الخمسة بما هذا حاله مخالف لما ثبت في محله والعامة مضطربون في التفصي عن ذلك واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسنة من سمع شيئا من الثواب وهي ما تفرد به ابن بابويه وقال في الاربعين بعد نقل بعض الروايات

الاثنية وهذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وقولهم باستحباب بعض الاعمال التي ورد بها اخبار ضعيفة وحكمهم بترتب الثواب عليها فلا يرد عليهم انهم قد اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية والاستحباب حكم شرعي وترتب الثواب عليها ليس مستندا في الحقيقة الى تلك الاحاديث الضعيفة بل الى هذا الحديث الشهير المعتضد بغيره من الاحاديث وقال الفاضل الخراساني في الذخيرة في جملة كلام له نعم يمكن ان يقال ادلة السنن مما يتسامح فيه بينهم بناء على ما ورد عن الصادق ع باسانيد مختلفة منها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ الحديث وعبارته ان من سمع شيئا من الثواب وصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان هذا الخبر انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل لا انه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية وقال الشهيد الثاني في المسالك وهذه الادلة وان ضعف بعضها الا انها لا تقصر عن ان قال وقد عمل بها المصنف وجماعة تساهلا بادلة السنن وخبر من بلغه شيء من اعمال الخير وقال بعض الاجلة والعلماء المحققين يتساهلون كثيرا في ادلة السنن وقال صاحب الوسائل فيما نسب اليه بعد نقل الروايات الاتية هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية والاباحة الثالث الروايات الكثيرة وفيها الصحيح والحسن كالصحيح وغيرها مما ينجبر قصوره بعمل الطائفة على الاتيان جماعة كما عرفت منها ما رواه في الوسائل عن محاسن البرقي عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها ما رواه عن الكليني عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه قال ورواه ابن طاوس في كتاب الاقبال نقلا من كتاب هشام بن سالم الذي هو من جملة الاصول عن الصادق ع ومنها ما رواه فيه عن ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام بن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها

ما رواه فيه عن البرقي عن والده عن احمد بن النضر عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله ومنها ما رواه فيه عن الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه فيه عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه وقال ابن فهد في عدة الداعي وروى الصدوق محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وقال ايضا ومن طريق العامة ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص من بلغه عن الله فضيلة فاخذ بها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى وقد عرفت مما ذكرنا سابقا ان جمهور الاصحاب فيما ذهبوا اليه هذه الروايات وقد قال بعض الاجلة بعد الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول عند الاصحاب وقد اشتهر العمل بمضمونها بينهم وقد يناقش في جميع ما ذكر اما في الاول فبان العمل بالدليل انما يتجه لو خلى عن المعارض وهو غير خال عنه لمعارضته بمنع بعض الاصحاب من استحبابه مع ان الاحتياط يقتضي الاقدام عليه كذلك الاحتياط يقتضي عدم الاقدام عليه بقصد التعبد مضافا الى احتمال كون الاتيان به بقصد التعبد تشريعا محرما الى ما اشتهر بين متاخري الاصحاب من توقف استحقاق الثواب على نية الوجه ومعلوميته عند المكلف وعدم جواز التردد في النية والى ان الفعل المردد كما يحتمل رجحانه وترتب الثواب عليه كذا يحتمل مرجوحيته وقبحه لاحتمال الاباحة غايته الرخصة في الفعل فيتجه بحسب الواقع وقد اشار المحقق البهائي الى ما ذكرنا فقال واذا على من تمسك بدليل الاحتياط باعتبار دورانه بين الاباحة والاستحباب ما لفظه وفيه نظر لان حظر الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كما فعله المكلف لرجاء الثواب لانه لا يتعبد به شرعا ولا يصير مشروعا لاستحقاق الثواب الا انا فعلها المكلف بقصد القربة

ولاحظ رجحانه عقلا وشرعا فان كلما الاعمال بالنيات وعملا على هذا الوجه من حيث وروده بين كونه مستندا ورود
الحديث لعا في الجملة وبين كونه ترتيبا وابداعا فالبين منه الوجوب منه ولا ريب ان تدارك التسديد اولى من
الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائما في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب وكان بين
الكراهة والاستحباب فتارك متين السلامة وفاعله متعرض للبدعة على ان قولنا يتردد انه بين الحرمة
والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير تردد بل ليس من التردد
ببعيد والتامل الصادق على ذلك شهيد انتهى واما في الثاني فبالمنع من كون المسئلة اتفاقية لما
عرفت من وجود الخلاف بل يمكن دعوى ان اتفاق اكثر الاصوليين عليه حيث انهم لم يصرحوا بحجية التسامح
واعتبروا شرائطها معلومة في الادلة الشرعية على الاطلاق من غير تفصيل بين الاحكام الالزامية والجوازية ولو كان
هناك تفصيل وتسامح في ادلة الاستحباب والكراهة لنبهوا عليه لداعي الحاجة اليه ولو سلم شهرة القول
بحجية التسامح فيها فالشهرة ليست بحجة شرعية هذا وقد حكي عن بعض الفضلاء انه اول القول بالتسامح بان المراد
انا اذا ورد حديث معتبر في استحباب عمل وورد حديث ضعيف في ان ثوابه كذا وكذا جاز العمل بذلك الحديث
الضعيف والحكم بترتب ذلك الثواب على ذلك الفعل قال وليس هذا الحكم من الاحكام الخمسة التي لا تثبت بالا
حاديث الضعيفة انتهى وعن بعض تاويله بان المراد انه اذا ورد حديث صحيح وضعيف على استحباب عمل جاز
للمكلف حال العمل [illegible] دلالة الضعيف ايضا فيكون عاملا به في الجملة واما في الثالث فبان التمسك
بالاخبار المزبورة في هذه المسئلة [illegible] غير سديد لانه مسئلة اصولية لا يجوز التعويل فيها على الظن
وقد اشار الى هذا الفاضل الخونساري في شرح الدروس على ان كثيرا منها لا تصلح للحجية لضعف السند والجابر
غير معلوم لما عرفت سلمنا ولكنها ممنوعة الدلالة على محل البحث كما ذكره جماعة قالوا انما دلالتها ان ذلك
ان في العمل الفلاني ثواب كذا مثلا فعمل احد ذلك رجاء ذلك الثواب فاعطاه الله اياه وان كان ما روى خلاف
الواقع لا انه اذا ورد [illegible] كما [illegible] والفرق بينهما ظاهر سلمنا لكنها مخصوصة بما
اذا بلغ الثواب او سمع فلا تعم نحو التعبد بالاستحباب مما لا يسمى بالبلوغ والسماع وانها مخصوصة بما اذا

صح

اذ صرح بالثواب فيه فلا يشمل ما يدل على ترتب الثواب فيه بالالتزام لم كان يتضمن الامر بالفعل سلمنا العموم
لكن نقول غاية ما يستفاد منها ان الفعل المحكوم بالثواب عليه اذا اتى به كان مثابا عليه وليس
فيها دلالة على مطلوبيته واستحبابه شرعا كما اشار اليه في الذخيرة وحكي عن الفاضل الجبوري فقال بعد
ذكر جملة من تلك الاخبار ونقل الاستدلال بها على جواز العمل بالخبر الضعيف ما صورته وقد عمل هذا
الاستدلال الشهيد الثاني ره وجماعة من المعاصرين وعندي فيه نظر لان الاحاديث المذكورة انما تضمنت
ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي طلب الشارع له وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك لاستدل بها على
وجوب الخبر الضعيف وحجية هذه الاخبار كما [illegible] في استحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه
واذا كان الحال كذلك فلقائل ان يقول لا بد من شرعية ذلك العمل وشرعيته بطريق صحيح ودليل مسلم جمعا
بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوي انتهى سلمنا ولكن نقول هذه الاخبار معارضها
منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية اما من تعارض العموم والخصوص المطلق كما صرح به الفاضل
الصيمري فيما حكي عنه فقال في جملة كلام له وايضا الاية الدالة على رد خبر الفاسق وهي قوله تعالى ان جاءكم
فاسق اخص من هذه الاخبار اذ الاية مقتضية لرد خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن او بغيرها وهذه
الاخبار تقتضي ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا او غيره وسواء
طابق الواقع ام لا ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية جمعا على
القاعدة من العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عدا مورد الخاص فيجب العمل بمقتضى الاية الشريفة
هو رد خبر الفاسق سواء كان على عمل يتضمن الثواب او غيره ويكون معنى قولهم فانه لم يكن كما بلغه
ونحوه اشارة الى ان خبر العدل قد يكذب اذ الكذب والخطاء جائزان على غير المعصوم والخبر الصحيح
ليس معلوم الصدق انتهى او من تعارض العموم والخصوص من وجه كما عليه المحقق الخونساري
وغيره لان الاخبار دلت على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل معتبر سواء كان عدلا او غيره
منها خاصة باعتبار اختصاصها بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من جهة كونه من العدل

وغيره والاية الشريفة خاصة من جهة المنع عن خبر الفاسق وعامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب على
عمل وغيره دال عليه كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة او عامة من جهة كونه دالا على ترتب
الثواب ودالا على لزوم الفعل والمنع من تركه فيعتبر ح خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر
يقبل من حيث دلالته على ترتب الثواب لا مطلقا وكيف كان فلا بد من الاخذ بالاية الشريفة اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان المرجحات في جانبها لقطعيتها سندا ووضوحها دلالة واعتضادها بالاصل
وضعف جملة من تلك الاخبار سندا وقصور سند بعضها كقصور دلالة جميعها من وجه وقد
يجاب من المناقشة في الوجه الاول بانا لما نرى من استحبابه لم يجر به ولنا عليه كلام فمن استحبابه لم
دليل عليه عندنا ونحن قد بينا الدليل القطعي عليه بل نقول لو حكم الاحتياط في مثل المقام لم يكن
ملتفتا اليه ولو احتياطا لان الاحتياط انما يطلب في مقام الشبهة واحتمال الخطاء لا مطلقا ونحن نجد عقولنا
حسن الاحتياط او استحبابه عقلا وشرعا قاطعة بالاطلاق سلمنا لكن ترك الاحتياط لاكثرية
الاحتياط واحد غير مستحسن عند العقلاء ثم انا لا ندعي انه يقصد القربة في الفعل من حيث كونه مطلوبا
شرعا بل من حيث كونه محل الاحتياط فهو في الحقيقة قصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم لا الامر بالفعل
الغير المعلوم وليس في هذا تردد في النية ثم يلزم التردد في النية بالنسبة الى الفعل وليس فيما اخترناه
ارتكاب التشريع والبدعة لانهما عبارة عن الاتيان بالعمل المعلوم انه ليس من الشرع بقصد انه منه ومعلوم
عدم تحقق هذا المعنى في المقام وما ذكروه من اعتبار نية الوجه لا دليل عليه بل الدليل العقلي يدل
على خلافه كما تقدم اليه الاشارة مع ان وجه هذا الفعل من حيث كونه احتياطا الندب وهو كونه ندبا
فيمكن قصده واحتمال المرجوحية غير [illegible] بعد دفعه باصالة الاباحة المسوغة للاقدام على
الفعل ومعارضته باحتمال عدمها فيبقى احتمال الرجحان بورود الخبر الضعيف ونحوه سليما عن
المعارض على انا نقول لو تم ما ذكره الخصم لكان المنع مختصا بما اذا احتمل التحريم واما لو قطع بعدمه

ودار

ودار الامر بين احتمال الاباحة والرجحان اتجه ما قلنا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق البهائي
وبالجملة حسن الاحتياط ورجحانه عقلا وشرعا مما لا ينبغي انكاره بل قد يجب وعلى ما ذكره
الخصم يلزم في صورة الوجوب اما نفي وجوبه او كونه تشريعا مباحا وكلاهما باطل وقد استدل
على نبل الاحتياط جد ره وبعض العامة ولنقل كلامهما تاكيدا للمطلب وتحصيلا لبعض الفوائد
قال الاول في جملة كلام له فان قلت ما ذكرت لا يتم في جميع موارد مسامحاتهم لان الاحتياط [illegible] التجنب
عن الريبة والضرر انما يكون فيما احتمل في تركه الضرر مثل ان يرد بلفظ الامر او النهي وامثالهما مما
يدل على الضرر والخطر قلت الاحتياط كما يتحقق في دفع الضرر كذا يتحقق في جلب المنفعة ولا تامل في
تحققه بالنسبة الى الدنيا ولا الى الدين بل [illegible] منهما بحسب العرف والعقل وثواب الله عظيم ثم
اعظم بمراتب لا تحصى سيما والحسنات يذهبن السيئات بل من بذل جهده في ايجاد جميع ما هو مطلوب
لمحبوبه ولو [illegible] الاحتمال [illegible] انه لعل المحبوب يحب هذا [illegible] عند المحبوب وفي العرف
بل عند الشرع ايضا مثل [illegible] المقتصر على القدر اليقيني من الطلب كان من [illegible] المستحبات
والواجبات ليس من [illegible] المقتصر على الواجبات فان الاول باحتمال ان يكون المحبوب يحبه [illegible] مانع منه
يرغب ويحرص في ايجاده [illegible] من الاطاعة العرفية والعقلية والشرعية حيث قال الله تعالى اطيعوا
الله والرسول [illegible] وغير ذلك وهو [illegible] الى العقل والعرف بل الشبهة [illegible] في غاية مرتبة من [illegible]
ورود ايضا ما ورد في غاية مرتبة [illegible] تحقق مطالب الشرع ومقاصده وورد فيه ايضا ما
ورد [illegible] ان الله تعالى [illegible] الجنة والجنة لعله [illegible] حسنة ووسيلة
الى التقرب وجالبة للمحبة [illegible] وورد في تحصيل [illegible] ورد ايضا [illegible] تكلف منه [illegible]
نسب الى الله تعالى انه احبه واستحسنه [illegible] طريق [illegible] المسامحة وقال الثاني فيما حكي عنه [illegible]
في استحباب العمل بالخبر الضعيف في فضائل الاعمال مع الحكم بعدم ثبوت الاحكام الشرعية بالاحاديث
الضعيفة اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة

فانه يجوز العمل به ويستحب لانه امن من الخطر وموجب للنفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب فالاحتياط
العمل به ويستحب رجاء الثواب واما اذا دار بين الحرمة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل
دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة فوت المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة المحتملة اشد واكد
والاستحباب المحتمل ضعيفا فحينئذ يرجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل وان كان خطر الكراهة اضعف
بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه
فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظن انه يستحب الترك لان المباحات يترجح
بالنية فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل واستحبابه مشروطان اما
جواز العمل فبعدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فبما ذكرنا مفصلا ثم قال بقي هنا شيء وهو انه اذا عدم
احتمال الحرمة فجواز العمل ليس لاجل الحديث اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل ايضا للزوم انتفاء الحرمة
لا يقال الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة واحتمال انتفاء الحرمة يستلزم ثبوت
الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف وحاصل الجواب ان الجواز معلوم من خارج
والاستحباب معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء
من الاحكام بالحديث الضعيف بل اوقع الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب
الاحتياط معلوم من قواعد الشرع انتهى ويرد المناقشة في الوجه الثاني بان وجه الخلاف ممن ...
في صدد المسئلة لا يقدح لشذوذهما على انه قد رجع صاحب ... عما قاله في موضع من كتابه قلت
قال في كتاب الصلوة في جملة من كلام له لما استحبابه بقراءتها في العصر فيدل عليه من نحو عشرين
ودليل المعتمد وهي ضعيفة بالارسال الا ان هذا المقام يكفي مثل ذلك انتهى واما العلامة فلا
يكون استفادة الحكم شرعيا ان كون قصده فيما ذكره الشيخ المانع من التسامح فانه قد تكلم في
المسئلة مع بعض العامة ولعل مذهبه المنع من ذلك واما ما ذكره الاصوليون فبعد تسليم عمومه مخصوص
بغير محل الفرض لما عرفت من دعوى جماعة الاتفاق في المسئلة على انه يكفي دعوى عدم التخصيص

بانه ...

بان بقي ما ذكروه من الشرائط انما للعمل بالخبر ومعلوم ان المتسامح في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف
مثلا بل يجعله سببا للشبهة الموجبة لادراج الفعل فيما امرنا بالاحتياط فيه وعن الثاني في
الوجه الثالث بالمنع من عدم كفاية الظن في المسئلة الاصولية سلمنا ولكن نمنع كون المسئلة اصولية
وانما هي مسئلة اصولية لو كان المقصود اثبات كون الخبر الضعيف دليلا على استحباب الفعل ككون
الخبر الصحيح دليلا على وجوبه وليس المقصود ذلك بل المقصود الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر
الضعيف الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاخذ بظاهر يد المسلم وطهارة الماء
ونحوها ولا شك في انه يعتبر فيها اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في المسئلة لعدم الفرق بينهما اذ كان ظاهر اليد
وعدم العلم بنجاسة الماء سببان للحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف سبب
للحكم باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعل لما ذكرنا لم يناقش جملة من المناقشين في الاستدلال
بالاخبار التي يرد من هذه الجهة ومنع دلالتها ضعيف جدا لما فهم الاصحاب كما يظهر من جماعة كون المقصود
من تلك الاخبار ما ذكروه وهو حجة وان خالف الظاهر ولبعد احتمال الجماعة لعدم ترتب الثواب الى
عين المعصوم بيانا لما اولنا فانه لا اطلاق فيها كما اعترض عليه المحقق الخوانساري فقال بعد الاشارة الى ما ذكره
الا ان في تلك الاخبار بان الفعل الفلاني قد امر به يستلزم الاخبار بان فيه ثوابا لان الامر يستلزم الثواب
فاذا احتمل ذلك دعاء للعوام لزم ان يؤتى به ومنع هذا الاحتمال في البعيد احتمال ان يكون المقصود في
تلك الاخبار بيان ان العمل لاجل الثواب لا يبطل العبادة وانه لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو ان يوقعها
من غير طمع في الثواب لما فاته لتعلمه وان لم يكن الحديث كما بلغه كما لا يخفى واختصاصها بالبلوغ
والسماع والتصريح بترتب الثواب غير قادح في الاستدلال لان المقصود من الاستدلال بها ابطال
اما
من يمنع التسامح كلية او لعدم القائل بالفرق بين صور المسئلة لكن يظهر من صاحب المدارك الفرق
في جواز التسامح بين ما ورد فيه رواية ضعيفة وما فيه فتوى فقيه او لشيوع المناط في استحقاق الثواب
الثواب بها لك لانه ليس الا لاجل الاقدام على ما يحتمل فيه رضاء المعبود وانه يثبت تفضله

اشار اليه ايضا حيث قال والمحقق البهائي قال في مقام شرح الحديث ان تصريح الراوي بترتب الثواب
غير شرط بل قوله ان العمل الفلاني مستحب او مكروه كاف في ترتب الثواب على فعله او تركه انتهى ويرد عليه
عدم التلازم بين ترتب الثواب والاستحباب والمطلوبية باطلة حيث لا ان الثواب لا يكون الا بما يرجح
احد طرفيه على الاخر وليس المستحب الا ما يرجح وجانب فعله ... وقد اشار ... ولو لا الامر
ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه بحسب الواقع وفي نفس الامر ... لكن ليس كلامنا
واما ما اشار اليه الفاضل الحميري بقوله ولو اقتضى ... فلا يخفى ضعفه لان الاخبار الدالة على الاخذ
بالفعل الذي دل الحديث الضعيف على ترتب الثواب عليه غايتها الدلالة على ترتب الثواب
على ذلك الفعل لا على لزوم الاخذ بمضمون الخبر الضعيف الوارد فيه وان دل على المنع من ترك الفعل
ولكن حكمنا بان هذا الفعل بحسب الظاهر محكوم باستحبابه لا في الواقع وذلك لحكمنا بوجوب فعل
من حيث الناسي وان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري فقال
فان قلت الثواب كما يكون للمستحب كذلك للواجب ايضا فلم خصص الحكم بالمستحب قلنا الامر كما ذكرت
من شمول سماع الثواب على شيء للواجب والمستحب لكن ادلة ... لا تدل على الوجوب ... ان
غاية ما تدل عليه انه اذا فعل احد بسبب السماع يكون مثابا وذلك انما يستلزم رجحان فعله لا
ماهية تركه فيكون الفعل مستحبا مثل هذا اذا روي الامر الوجوبي بطريق ضعيف لكان فعله
حسنا لما ذكرناه انتهى فاشار اليه ايضا المحقق البهائي ثم ان منع العمل بالاخبار من جهة معارضة
الاية الشريفة لها ضعيف اما المنع التعارض بينهما لان مقتضى الاية الشريفة منع العمل بخبر الفاسق بدون
التثبت وهو غير متحقق في محل الفرض لان العمل فيه بعد ورود تلك الروايات ليس عملا بلا
تثبت كما قاله المحقق الخوانساري وقد يقرر منع التعارض بانا لا نعمل بخبر الفاسق في المسئلة
لان معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع وقد بينا عدم ارادة هذا بل نجعله سببا
لتحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف وحصل فيه شبهة الرجحان

والاية

والاية الشريفة دلت على منع العمل به لا على جعله سببا لذلك فتامل اما ان الاخبار اخص من الاية
الشريفة كما ذكره حيث قال الظاهر بالتأمل ان التعارض من باب العموم والخصوص المطلقين لان
المستفاد من الاية عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال كذبه وعدم الوثوق بقوله لانه لعله يكذب
على ما يشير اليه التعليل المذكور فيها وهو قوله تعالى ان تصيبوا الخ ويظهر من هذه الاخبار ان الكذب غير
مضر في فعل الثواب على عمل بانه قد يعطى الثواب وان كان الحديث كذبا فلو لم يكن كذلك ...
الثواب مشروطا بكونه من العادل كغيره من الاحكام الشرعية فلعله لم يبق لهذه الاخبار فائدة ...
... ان الفقهاء الفحول مثلها بالاتفاق كما فهموا وحسبك هذا انتهى ولانه يجب ترجيح الاخبار
بعد ظهور كون التعارض بينهما تعارض العمومين من وجه لموافقتها لدليل العقل وفتوى اكثر
الاصحاب والاجماعات المحكية فالمسئلة لا شبهة فيها بحمد الله تعالى سبحانه كالاشبهة في ...
... جواز التسامح ...
لانها والاستحباب من باب واحد واما ما اورده بعض الاجلة الزاما على القائل بالتسامح من انه يجب
الحكم بالاستحباب بمجرد رؤية عمل في طرس كتابا او ورقة ملقاة او بخبر عامي لصدق البلوغ على
كل من هذه الامور وهي مجازفة فضعفه ظاهر ونقل عن بعض مشايخه انه نقل عن بعض الاصحاب
انه سلك اخبار المخالفين في هذا المسلك فجوز الرجوع اليها في المندوبات ورده بان الاخبار المذكورة
وان كان يشملهم الا انه قد ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم فيشكل
الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة وصورة مبتدعة لم يعهد مثلها
في الاخبار وسيله انه منع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كان اللازم حينئذ
تطليق التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في احد
المعنيين فقد يجوز الحمل عليه بمجرد تلك الغلبة او لا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادة
فيكون قرينة على التعيين فيعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون القرينة مفيدة للعلم بارادة
خلافا لبعض بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى عن الظاهر كانت معتبرة وصار قرينة الى ...

الى خلافه وبذلك جرت عادتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز التخلف عن طريقتهم ولا العدول عن قواعدهم
ثم لو علم بعدم تحقق الغلبة التى هى المناط فى التعيين فى زمان التكلم باللفظ المشترك كان اللازم
التوقف وكذا فيما اذا تحقق فى زمانه وعلم بعدم اطلاعهم عليها لان القرينة انما تعتبر لو كان المتكلم ملتفتا
اليها لانه ع يجعلها دليلا على مراده واما اذا شك فى التحقق والاطلاع فالذى يقتضيه اصالة عدم الحادث
وتاخره عنهما فنحو قف ايضا الا ان يعلم بثبوت غلبة ما فى زمانه واطلاعه عليها كما هو الغالب
وشك فى كونها هذه الغلبة او غيرها فانه يحكم ع بعدم التوقف لان مقتضى اصالة عدم التغير والاختلاف
الاول فيكون الذهن مما المطلع على هذه الغلبة وقد بينا سابقا انه يحكم ع بالاخذ بالغالب على اذكر
يمكن الحكم بارادة خصوص احد المسميين باسم كزرارة مثلا اذا شاع وكثر استعماله فيه سواء كان با
كثرة الرواية عنه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان الغرض من اللفظ المشترك اذا اشترك لا
يختص باسماء الاجناس فلو قيل زرارة كان المراد بن اعين ولو قيل العلامة كان المراد حسن بن يوسف
المطهر الحلى ولكن لا يخفى ان الغلبة تختلف بالاعتبارات فلا بد من التامل حتى لا يحصل الخلط ويرتفع الاشتباه

وسيلة اذا فعل النبى صم فعلا فى غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم وجهه لم يجب التاسى
ولا الحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا بمجرد فعله صم بل يطلب من الخارج دليلا عليه فان ثبت
والا فالاصل الاباحة او عدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر بشيء وفعل فى مقام امتثاله على وجه خاص
وذلك نحو ابتداءه ع بالاعلى فى غسل الوجه المامور به فى الوضوء والحجر على ما ذكرناه
الاصل وعدم الدليل على الوجوب ع واما ما استدل به عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه فانه
لا يجوز التمسك بدليل التاسى فيما اختلفا فى الوضوء من الابتداء بالاعلى والترتيب بين اليمين
واليسار ونحو ذلك بل يجب التمسك على الاطلاق فى تلك الموارد حتى يثبت التقييد ويحمل فعله ع على
كونه احد افراد الكلى الذى يتحقق به الامتثال فان الاصل فى الوضوء الاخذ باطلاق الامر ولكن قد
يدعى ان الاصل وجوب الاتيان بنحو فعله صم دون الاخذ بالاطلاق وذلك لوجوه الاول قوله

صح

قوله بعد الفراغ من وضوئه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فان المراد من قوله ع بمثله
كما صرح به لتعذر ارادة المعنى الحقيقى والمماثلة انما تحصل لو اوقع الفعل كما اوقعه من جميع
فلو نكس فى غسل الوجه مثلا وهو قد ابتدا بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله لا يقال المماثلة
كما تحصل بالموافقة من جميع الجهات تحصل بالموافقة من جهة فيكون اعم والعام لا يجوز التمسك به فى محل
النزاع لان دلالة العام على الخاص لانا لم نحصل بعد فقد اصلا فيجب التمسك به ع ولكن ليس الكلام
فيه لانا نقول المماثلة اذا وجبت على الاطلاق كان المراد المماثلة من جميع الوجوه ولذا اذا قال السيد
لعبده امتثل مثل فعل زيد فاتى العبد بذلك الفعل تاركا لجهة من المماثلة عد عاصيا
ولا يقال نفى القبول لا يستلزم عدم الاجزاء والخروج عن العهدة بجواز الانفكاك كما فى اتيان
الزكوة وغسل الثوب لغير الله فانهما غير معتبرين ولكنهما مخرجان عن عهدة التكليف بهما
اشارة الى نفى التلازم بينهما السيد المرتضى فى الانتصار بان لفظ القبول مشترك فى عرف
الشرع بين الاجزاء والثواب على الشيء والمشترك انما يحمل على معانيه الا انه قد
~~قام دليل هنا على عدم ارادة الاول فيحمل على الثانى والمشترك وان كان يحمل على معانيه الا انه قد~~
قام دليل هنا ~~على عدم ارادة الاول~~ فيحمل على الثانى لانا نقول نفى القبول وان لم يستلزم ذلك
ولكن يستلزم نفى استحقاق الثواب وصدق الاطاعة والامتثال والقربة وهو ينافى صحة الوضوء
لما ثبت من اشتراط الوضوء بالمذكورات ولا يقال هذا القول عنه صم لم ينقل عنه بطريق يحتج
عليه بل بطريق الارسال والمرسل لا يصلح للحجية لانا نقول ان الصدوق رواه مرسلا عن الصادق ع
من غير ذكر الواسطة فقال وقال الصادق ع والله ما كان وضوء رسول الله صم الا مرة مرة وتوضا النبى صم
مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ومثل هذا الارسال يكون حجة كما يظهر من الصدوق فى
بعض كتبه وقد مضى اليه الاشارة على انه جبرنا كثيرا من اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيدين والثانى
المحققين وغيرهم استدلوا به بل ادعى المحقق البهائى ره فى الاربعين الاتفاق على الاستدلال به ولذلك

الا ثبوت حجة ان التعويل عليه عندهم ويؤيده ما نص عليه فى اول الفقيه من انه لا يروى الا ما
يعتمد عليه ويكون حجة بينه وبين ربه الثانى انه قد حكى وضوء النبى صم كوضوء الامير ع فى بعض
الاخبار ولا فائدة فيه الا بيان وجوب الاتيان بمثله الثالث انه صم بين وجهات الوضوء بفعله
فعله ع فى مقام بيان الواجب المجمل فيجب الاتيان به وقد يناقش فى الجميع اما فى الاول فالضعف
السند اما العدم حجيته نحو هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من الاصوليين بناء على شيوع استعمال
نحو قال الصادق ع فيما اذا كان النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة فهو مجاز وتعارض الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح والحق التوقف او لظهور القرينة على الخطاء وهو عدم الاشارة اليه فى الكافى والتهذيب
فى مقام نقل الوضوء البيانى وكذا العثور عليه بطريق مسند مع بعد حصول التواتر ولا احتفافه بالقرائن
القطعية للصدوق دون ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث وليس فى استدلال الجماعة
المشار اليهم دلالة على ثبوته لاحتمال كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طريق المخالفين كما يستفاد
من الانتصار وهو كثيرا ما يستدعون المخالفين ويلزمونهم ويخصمونهم برواياتهم ويؤيد هذا ان العلامة فى
لعله لم يحتج به اصلا ولا فى المنتهى فى بعض مسائل الوضوء وقد صرح المقدس الاردبيلى بعدم ثبوته
وبالجملة الظاهر من جماعة من متاخرى المتاخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائى رحمه
من الاتفاق على الاستدلال به فممنوع كما لا يخفى فى اول كتابه وثانيا بضعف الدلالة لان قوله صم
لا يقبل الا كما يمكن جعله صفة للموضوع وهو المشار اليه بهذا كذا يمكن جعله صفة للمحمول ويكون
هكذا ما فعلته فرد من افراد الموضوع الذى لا يقبل الله الصلوة الا به نظير قولهم الشيء الذى
يحتاج اليه كل انسان فلا يلزم من كون ما فعله صم فردا من ذلك ان لا يكون غيره كذلك الا ان
او قد يقال ان كان الاول يجب بالنظر اظهر للزوم الاول حمل قوله على المماثلة
الاستثناء جملة من الامور منها كالغسل باليمين والمسح بثلث اصابع والبدائة بالاعلى فى الحجر
والغسل مرتين والغسل بالنفس والحركات والسكنات التى لم يعتبر فى الوضوء بالاجماع فلا يلزم

سع

شيء منها فى الثانى على انه قد منع بعض المحققين من اعتبار المماثلة من جميع الوجوه قائلا انهما تصدق
اذا تحققت فى بعضها كما لعلامات والسخاوة قال المحقق الخونسارى فى شرح الدروس فى جملة كلام له
لا دلالة لان المماثلة لا يلزم ان تكون فيها فى الامور التى يعلم انه ليس من باب العادات والاتفاقات واما
فيما عداه مثل الغسل من الاعلى فلا لانه من قبيل الامور الاخر من كيفية الحركات الواقعة ومقدارها ووجودها
من الرعشة والبطء وغير ذلك مما لا ريب فى عدم مناسبته ولو لم نقل بظهور عدم وجوب رعاية
فيه فلا اقل من عدم ظهور الوجوب انتهى وايضا الذى يظهر من صدر الرواية وهو قوله ع توضا مرة
مرة وذيلها وهو ما اشار اليه فى التحرير من قوله توضا مرتين مرتين وقال هذا وضوء من ضاعف ضاعف الله له
انما هو الاشارة الى بيان عدم جواز الاقل من المرة من غير التفات الى اعتبار الكيفية واما فى الثانى فالمنع
من كون الفائدة فى ذلك ما ذكر لاحتمال غيرها وعدم العلم به لا يستلزم عدمه قطعا على انه يحتمل ان يكون
منه الرد على العامة فى قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز المسح على الخفين ونحوها من الاخبار
الاخبار ظهر لهم ان الائمة ع قد اشتغلوا ببيان فساد ذلك فاية الاعتناء واما فى الثالث فبالمنع من انه لا دليل
عليه فقد ظهر بما ذكر انه لا يجب ما فعله النبى صم فى الوضوء لا يدل على الوجوب فى حقنا كما فى غيره وعلى هذا
يلحق بفعله صم فعل الائمة ع اذ لا قائل بعدم وجوب التاسى به صم ووجوب التاسى بهم ع على الظاهر
الى عدم الدليل عليه والاصل ينفيه فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان الامام ع انما فعل فعلا كان
الراجح التاسى به فيلحق به فعل النبى صم لعدم القائل بالفرق على الظاهر وذلك الخبر ما رواه الصدوق فى
الفقيه فى باب صوم التطوع من عبد الله بن المغيرة عن سالم عن ابى عبد الله ع قال اوصى رسول الله صم
الى على وحده واوصى على ع الى الحسن والحسين ع جميعا فدخل على وكان الحسن اماما فدخل رجل
يوم عرفة على الحسن ع وهو يتغدى والحسين ع صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن فدخل على الحسين ع
يوم ثم قال له الرجل انى دخلت على الحسن وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر فقال ان الحسن ع كان

وهو يتغدى

امامنا فاطلب لئلا يتخذ صومه سنة ويتأسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان
يتخذ صومي سنة فيتأسى الناس بي والتقرب الينا فانا لم يكن الناس بالامام عم واحبا لما هو تعليم
لترك المستحب عما ذكر عم وهو واضح قلت ليس في الرواية تصريح من الامام عم بوجوب التأسي ولا بما
منه تقريب عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس لما كانوا يتوهمون من فعله عم الوجوب فيترك لبيان
الجواز ونفي توهم الناس فلا يكون باعتبار اصالة وجوب التاسي وقد يكون باعتبار امارة فاسدة
كتقدم صدور القبيح من الشخص اذا وجدوه في مقام منهم فتركه بسبب التوهم اعم والعلم بنفي
دلالة على التاسي التمام لان يقال انه لاحتمال الاجر بالنسبة الى عامة الناس بعيد فيكون البيت مختصا فلا
مع امكان دعوى اشعار الرواية بتقريبه عم لهم على ذلك وقد يقال لولا الاصالة وجوب التاسي
بمجرد صدور الفعل لما كان ثابتا في الشريعة ومقررا عند الطائفة لكان اللازم على النبي صلى والامام
نصب الدلالة في كل فعل صدر منهم عم المباحة او المستحبة على نفي الوجوب وهذا يلزم كثرتها كثرة وقوع
الافعال الغير الواجبة منهم عم وهذا باطل قطعا والا لكثر نقل هذه الدلالة وسلوم عدم ذلك
فتدبر وسيلة اعلم انه اذا اختلف جماعة من متاخري المتاخرين في دلالة الاستعمال على الحقيقة
فيما اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم بعدم استعماله في غيره او يكون مجازا فيه وشك في كون ذلك
المعنى حقيقة او مجازا فذهب بعضهم الى الدلالة وانه يحكم بكون ذلك المعنى المستعمل فيه الغير المعدوم
كونه حقيقة او مجازا بل امارة اقوى عنها حقيقيا والذي دام ظله ذلك الاستاد قوله ذهب بعضهم الى عدم
الدلالة ولكن اللازم التوقف في الحكم بالحقيقة والمجاز للاول وجوه الاول تصريح الاصوليين بذلك منهم
المرتضى رح وابن زهرة والعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي والرازي قال السيد في الكتاب
الذريعة اقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما
من حالهم ضرورة ومثله في القوة ان يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد ولا يدلوا على انهم متجوزون

متجوزون مستعيرون لها فيعلم انه حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين
الوجوب والندب انه لا شبهة في استعمال الامر بالايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والشرع وظاهر
الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل واما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا
باستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة وقبل هذا صرح في بحث المرة والتكرار وغيره فقال
في بحث العموم والخصوص بعد اختياره القول بالاشتراك بينهما الذي يدل على ذلك ان كون كل لفظ
انه للاستغراق وقد يستعمل تارة للعموم والاخرى في الخصوص الا ترى ان القائل اذا قال من دخل
داري اهنته واكرمته لا يراد به الا الخصوص وقد يراد به العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت
وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة وبما لا يقع في مثله خلاف والظاهر في استعمال
اللفظ في شيئين انها مشتركة فيهما وموضوعة لهما الا ان يوقفنا ويدلنا بدليل قاطع على انهم باستعمالها
في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص وهذا الذي
اعتمدناه فان قيل دلوا على ان نفس الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه
وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوه في العموم وانا
نخالف في ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو انهم
انما تعرف باستعمالهم كما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا
على انها حقيقة فيه وكذا اذا استعملت في المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في
اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان
يكون مجازا لا حقيقة له فاذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال
وانما ينتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال
المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة على انهم ارادوا به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا
عولنا بالدلالة عما يوجب ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم

سموا
انهم استعملوا في البليد حمارا والشجاع اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب ان يثبت
مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص واما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال
واحدة فانا لم نطلع ذلك في استعمالنا بل منا الدلالة وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه
ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نعلم ادعى ظاهرا في كيفية الاستعمال
انه يدل على ان الصيغة التي يراد بها العموم لا يستعمل على صورتها في الخصوص الا ترى ان
اللفظ يستعمل بمجرده في العموم وفي الخصوص تفتقر الى قرينة ودلالة والا ولا نفس فانا
نعرف الصيغة متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفا لادركناهما كذلك وقد بينا
في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا
في ان ما يوجد امر كان يجوز ان يكون بوجه نفسه ولا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا
في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون
مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو يحفظ الدعوى
وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما
يحمل على الخصوص وفي ذلك الخلاف وعليه يقال الدلالة فلولا فرق بينهم وبين من عكس هذا
عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص فاذا استعملت في العموم فبالقرينة
والدلالة فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا لنا وقال مخالفينا
في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى ان خصمه ان زيدا وعمرا في الدار فادعى ان زيدا
عمرا مع زيد في الدار متفقان لانه في ان زيدا في الدار وانما ادعى عمرا زايدا على ما اتفق مع خصمه فالدلالة
لازمة له دون خصمه فاما انا لخصوصنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا
لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة لازمة لهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان نقول
انتم تستعملون استعمال عاريا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزمكم ان يكون المجاز

حقيقة لانه مستعمل وانما ادعيتم نفي القرينة لو سكرتم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان
ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناها ويجرون في هذا الحكم مجرى متنازعين انه نبيك وحده في
الدار واخر يدعي ان معه عمرا في ان كل واحد يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس بانه
على موضع الخلاف من التوحيد والاثنان وهذا احد شيء يمكن ان يتأول عنه والجواب ان الاصل
في الاستعمال التعري من القرائن والدلائل لان الاصل هو الحقيقة التي لا يحتاج الى القرينة وانما يحتاج
المجاز المعدول به من الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا
وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وانه انما نمكن من الدلالة على صحة ما ادعينا
من غير بناء على موضع الخلاف لانا نعلم انه كانت القرينة هو العلم الضرورة من قواهل اللسان على
ذلك كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف
في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل وقد نظرنا فيما عثرنا ذلك ومفاد مجرى اي
اثبات هذه القرينة فوجب علينا ان يشير اليه لكيف الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان استعمال هذه
اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصح مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وهذه
نفس المذهب ومما يدل انهم كيف وجب في كل شيء يجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعمالها في غير ما
وضع لها للتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قوله نعم وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في
قوله نعم ليس كمثله شيء ونظائر ذلك وامثاله وما تفرع اليه ونسخ ان يعلم انهم متجوزون بذلك ومقاربون
الى اللفظ على ما يدل ضرورة بغير احتمال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة
العموم في الخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم ولا الحق بعيد اتباب كل في حصول العلم ويكون
من شيئا استدلالنا على هذه العبارة فنتفق قد ثبت بل اسلك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص كما علمنا
وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المخالطة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص
ذلك منهم في ضروب المجاز على اختلافها فوجب ان يكون مشتركة فان قيل لنا فلعل كونهم متجوزين

وجب ان يكون مشتركة فان قيل لنا نعلم كونهم متجوزين بها في الخصوص نعلم بالاستدلال لا دون الضرورة
لم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم تتفق عنه من
مذهب المجازات في كلامهم على الاستدلال لو لا بطلان هذه الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على
خلاف مذهبكم ولينحى هذا الدليل يستقصى في شيء من كتب السالة على هذا الحد وقد بلغنا غايته انتهى ولا يخفى
ان قوله ومن استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين لا يدل على الاتفاق على كون الاستعمال في المعنى الواحد
ظاهرا في الحقيقة والا لم يكن في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة
الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وقال في الغنية وقولنا امر لفظة مشتركة بين الفعل والقول وحقيقة فيهما
بدلالة استعمال اهل اللغة العربية لها تارة في القول واخرى في الفعل وان ثبت ذلك فظاهر الاستعمال يدل على
الحقيقة الا ان يقوم على المجاز دليل وقلنا ذلك لان لغة العرب انما تعلم باستعمالهم وان استعمالهم اللفظ في
معنى واحد من غير دليل على انهم متجوزون به يوجب القطع على انه حقيقة فيه فكذلك يجب اذا استعملوه في معنيين
مختلفين يبين صحة ما قلناه ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بدلالة ان الحقيقة يصح ان لا
يكون لها مجاز ولا يصح ان يكون مجاز لا حقيقة له ولا يلزم على ما ذكرنا المجاز من حيث كان يستعمل لانا انما
علمنا فيه ثمة يوجبه ظاهر الاستعمال لدليل ولو خلينا والظاهر لحكمنا فيه بالحقيقة وليس لاحد ان يقول دلوا على
ان استعمال لفظ الامر في الفعل على استعماله في القول من حيث سلم لكم ذلك بل لا بد في استعماله في الفعل من قرينة
تدل عليه وذلك لانا لم نمنع ذلك فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى
اختلاف الاستعمال فعليه الدليل على انا لو ادعينا ذلك لم يلزمنا الدلالة عليه لان الاصل في الاستعمال
ان يكون مجردا من القراين من حيث كان الاصل فيه هو الحقيقة التي لا يفتقر الى القرينة وانا ادعينا ذلك فقد
ادعينا ما هو الاصل فلم يجب علينا دلالة انتهى وقد صرح المص في مواضع من كتابه بان الاصل [illegible]
في النهاية البحث الثاني في ان المجاز على خلاف الاصل قد عرفت غير مرة ان فائدة الوضع اعلام الغير ما في
الضمير باللفظ الموضوع للمعنى فان الاصل الحقيقة تحصيلا لفائدة الوضع ولانا لو لم نكن احدهما اما

يكون

اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما بالاصل والقسمان باطلان اما الاول فبالاجماع ولانه مناف
للحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظ المعنى يكتفي به في التعبير عنه ثم لم يكن استعماله فيما وضع
له اصلا فتبطل اللغة واما الثاني فلانه تحصيل التردد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا من حقيقة ومجاز
وكذا جميع ما نطق العرب لتردد تلك الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها فكان لا يحصل الا بعد الاستكشاف
ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو محال اذ من شرط حمله على
المجاز القرينة فان الواضع لو امر بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة ان هو معناهما او عليهما معا وهو مع
المجاز حقيقة في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما معا ولو قال احملوه اما على هذا كان مشتركا او لا على واحد
منهما وهو محال والا لكان حقيقة في ذلك المجموع مهملا لاستحالة ولان المجاز يتوقف على امور ثلثة الوضع
الاصلي ونقله الى الفرع وعلة النقل والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا
واكثر وقوعا وهذا دليل الاصالة ولان الواضع اكتفى به في الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا فافهموا
مني كذا فما بعد في استعمال اللغة وجب ان يجري على نهجه ولهذا سبق المعنى الحقيقي الى الذهن دون المجاز ولو
لا مثل ذلك في المجاز لكان حقيقة لا مجازا وللاجماع على ان الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر
حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى
سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملأنا فاستدلا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهما بان الاصل هو
الحقيقة والا لما ساغ ذلك انتهى وجميع هذه الادلة ادعى في المحصول كون المجاز خلاف الاصل وقال
في التهذيب الحاجبي انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه مع تجريده
لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم
اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى وقال السيد عميد الدين
في الاشارة الى الادلة الثلثة التي ذكرها العلامة واعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما
ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القراين كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما

انا اذا رأينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا
كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له في الاول معلوم وانما الاحتمال في
ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر مناسب له والثاني المراد من اللفظ معلوم و
الاحتمال كونه موضوعا له او لا بنسبة الى الدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث على المعنى الثاني
وقال المحقق البهائي في بحث المشتق انه استعمل في الازمنة الثلثة والاصل فيه الحقيقة فيرجح الاشتراك
الاشتراك وقال المحقق الحلي ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن قضى ذلك
وفيمن سيفعل والمطلق على كل واحد منها فالاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف في الثالث
وهو مجازية يبقى الاصل معمولا به فيما عداه اعني فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة
في كليهما ومما استدل به الخصم على مجازيته مردود فيبقى الاصل سالما وبحسب هذا رجح الباقون
وقال البيضاوي المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع والمناسبة ولاخلاله بالفهم وقد صرح بهذا
الاسنوي عن غيره ولم ينقل خلافا مع غاية حرصه على نقله وقال الفخر المحقق في شرح المبادي انهم استدلوا
كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال وقد ادعى جماعة [illegible] شهرة هذا الاصل فيهم وقد تقدم
في بحث وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي نقل عبارته وقد تحصل من العبارات ان الاصل المزبور
مما اتفق عليه وقد تضمنت بعضها دعوى الاتفاق عليه وقد صرح به السيد الاستاد
وادعى ان الحكم بالاصل المذكور قد تكرر في كلامهم قاطعين به من دون تردد واشعار بالخلاف
واستشهد بالتتبع الثالث ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال
الناس المعروف من عاداتهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد ولا يستعمل في غيره اعتقدوا
انه موضوع له معينا بانه لا يشكون في ذلك ولا يتوقفون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ
للمعنى لو وجدوا اهل اللغة مستعملا فيه [illegible] فان تعريف اللغات
بطريق النص غير [illegible] اهل اللغة وانما عرف اللغات غالبا باستعمالها [illegible] بالقراين

كان

كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ بازاء
معنى ترجح عنده كونه حقيقة لمعرفتها بذاته وكل من حصل لغة لم يزد على ان تعرفها وتتبع الاستعمالات
اهلها ما عداه تقديمهم في الحكم بالوضع الى تنصيص النص او شيء من الامارات المقررة غير مسموع الثالث
انه لو لم يكن اللفظ حقيقة في المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لكن الاستعمال الصحيح كما هو
المفروض هنا لا يخلو عن احدهما اتفاقا والتالي باطل لانه لو كان مجازا لكان مجازا لا حقيقة له لان المفروض انه
لم يستعمل في غير هذا المعنى او استعمل وكان مجازا والحقيقة لا بد فيها من الاستعمال ولا يكفي فيها مجرد الوضع
والتالي باطل لان المجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع كما زعمه السيد المرتضى والاكثر او جائز غير واقع كما زعم بعض
او جائز واقع لكنه نادر وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان الشيء يحمل
على الفرد الاغلب الغالب فيتعين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى الرابع ان الحقيقة اولى من المجاز فيجب الحمل
عليها عند الشك اما الاولى فلتوقف المجاز على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لما وقع بينهما من الترتيبة
ويشاركه في بدء احدث ابعد وضعا او لا المعنى ونقله عنه الى الاخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة مانعة
عن الاول والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت اولى الخامس ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى
واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق فانه ليس هناك معنى اخر بالفرض حتى يتبادر الى الفهم
وتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما اذا استعمل في معان وشك في مجازية واحد منها وعلم مجازية
الباقي السادس ان اللفظ اذا استعمل في المعنى ولم يظهر انه باعتبار القرينة فالاصل ان يكون باعتبار
الوضع اما على تقدير العلم بانتفاء القرينة فواضح لان شرط المجاز وجود القرينة واذا انتفى الشرط انتفى
المشروط ولتعذر اعتبار التجرد عن القرينة مع الاستعمال من دلالة الحقيقة واما على تقدير الشك فيها فلان
وجودها حادث والاصل عدمه السابع ان الغالب في الاستعمال كونه بطريق الحقيقة ولذا اتفقوا على
لزوم الحمل عليها اذا كان المعنى الحقيقي غير المجازي وعلم حمل منها فيلحق ما يشك فيه بالغالب كما هو
القاعدة الجارية والطريقة المستمرة بينهم الثامن ان من لوازم الحقيقة وجوب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق

وهو هنا متحقق لان هذه اللفظة اذا اطلقت وجب حملها على هذا المعنى المشكوك فى كونه حقيقة ومجازا لانا اما ان لا يحمل على شئ او يحمل على غير هذا المعنى او لا سبيل حينئذ ولكن الثاني لانه لو فرض حمله على غير هذا المعنى لزم استعماله فى غيره وتعدد المستعمل فيه المشكوك فى كونه حقيقة ومجازا والفرض خلافه فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو معنى لوازم الحقيقة و وجها الان سيلزم وجود الملزوم
التاسع انه قد ثبت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرينة وجب حمله على الحقيقة وهذا لما كان المستعمل فيه الذي يحتمل كونه حقيقة منحصرا فى معنى كان اللازم الحمل عليه والحكم بكونه حقيقة نعم لو كان متعددا ولم يعلم ايها حقيقة واطلق اللفظ وجب الوقف فى الحال على خصوص كل واحد منهما وليس ذلك للمنع من طبيعة وجوب الحمل على الحقيقة عند التجرد عن القرينة بالصلاحية كون كل منهما معنى حقيقيا ولذا نعلم انه هنا حالا بان اللفظ محمول على المعنى الحقيقي الا الحكم بالتعيين والوجه فى الكلية ان تجريد المتكلم اللفظ عن القرينة ليس الا الاعتماد على الوضع انه لا سبب للدلالة الا الوضع والقرينة فاذا انتفى احدهما تعينا الاخر ولهذا يحكم فيما اذا علم المعنى الحقيقي والحلق تجردا عن القرينة بارادة المراد لا لان علم السامع موجب دون موقف فى الحمل عليه وهو واضح وبالجملة يحصل المطلوب من ملاحظة كلية وجوب حمل اللفظ المجرد عن القرينة كما هو الفرض على الحقيقة ومن العلم بوحدة المستعمل فيه كما لا يخفى العاشر ان هذا اللفظ لو كان موضوعا لغير المعنى المفروض للزم ان يعرف الواضع غيره وضعه قطعا وهو يستلزم الاستعمال فيه غالبا لان تعريف الوضع بالتنصيص عليه فى اسماء الاجناس ونحوها مما هو من غير الاعلام نادر جدا بل غير معلوم بل الغالب فى تعريف وضعها التعريف بالترديد بالقرائن وهو لا ينفك عن الاستعمال جدا وقد فرض انحصار الاستعمال فى المعنى المفروض فيختص الوضع فيه ايضا ولذا نقول ان الاستعمال حقيقة سوى المجاز ولنا الحق فى حدهما وقد تقرر ان العام لا يدل على الخاص بشئ من الدلالات وضعف ما تمسك به الثاني حلول دليلا على الحقيقة فى موضع النزاع اما الاول فالمنع من تحقق اجماع القوم فى المسئلة كيف وقد شاع بينهم وتكرر فى كلامهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقال الشيخ فى العدة فى تحقيق الامر حقيقة

فالوقف

فى الندب فقط وفى الفعل ايضا فانا من نعلق بالاستعمال فى كون هذه الصيغة مشتركة وقال فى حد هذه اللفظة لما استعملت فى الندب كما استعملت فى الفعل ينبغي ان يكون حقيقة فيهما فان المعتبر يعلمان ان ذلك كله مجازا وليس فى نفس الاستعمال دلالة على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ثم قال لما قيل لما هو استعمالهم يدل على انه حقيقة قيل له ان نفس الاستعمال لا يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا على انها حقيقة او يحمل اللفظ يطرد فى كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس بمجرد الاستعمال من ذلك وليس لهم ان يقولوا ان المجاز طارئ والحقيقة هي الاصل فلا لانه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجازا لا حقيقة له فعلم ان الاصل استعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون اهل اصطلاح اللغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت فى شئ بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها فى غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة فى واحد من المعنيين ثم يطرد على الوضع الاستعمال فربما لم يستعملوها ولا فى الحقيقة وربما استعملوها الا فى المجاز وانما كان يتم ذلك انه لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيحصل ما ابتدى باستعماله حقيقة وقد بينا انه يقولون بذلك وقال المحقق فى المعارج بعد الاشارة الى فروق بين الحقيقة والمجاز مما ما لا دلالة لاستعمال على الحقيقة وفى الكل نظر وقال ايضا لم ان الاستعمال دلالة الحقيقة ولا كان استعمال التجرد فى الكريم كلا وقال انهم الاستعمال كما يوجد مع المجاز لكن مع الحقيقة فلا يجوز الاستدلال الخصوصها وقد بينا ولو ان المجاز على الاشتراك وقال العلامة فى بيان الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة وقال فخر الاسلام فى الايضاح قوله ولو قال كثيرا مثل يكون ثمانين او الاقرب الى المسالك اقول لا اولى فعلها الشيخ فى ط وابنا البراج وقطب الدين الكندري لانه استعمل فيها وهو دليل الحقيقة اما الاول فلقوله تعالى لعن ذكرها الاية وابن عباس واما الثاني فلانه استعمل فى بعض اولا شك فى اشتراكه للاصل والى الشوطي والامامي بن بابويه فاستعمال دهاقا وعلى وصف الملاذ عند حضارة ولا يرد الاشتراك للاصل والى وهو اختياره واما قوله عند الاطلاق فى السموات فى قول ابن ادريس والمصنف وابي القسم بن سعيد وهو الاصح عنده لاصالة الاتفاق

فى الكشف ولا حقيقة فى الشرع ولا اللغة ولا العرف لو استعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واستدلال ابن عباس بهم الماموم المكان من لفظ الدهاق عند الاطلاق وهو من علامات الحقيقة انتهى وقد تقدم من الفاضلين الخونساريين كلام يدل على منع دلالة الاستعمال على الحقيقة واحتمال التنزيل كلامهم على نفي دلالة الاستعمال على الحقيقة اذا ثبت وضع اللفظ لمعنى وشك فى غيره لا يظ بان اياه ظاهر كلامهم وتعليلهم سلمنا الاجماع ولكنا نمنع ان يكون حجة اذا كشف عن قول المعصوم وهذه المسئلة لا ينبغي فيها قول له حتى يصلح لان يكون كاشفا وما الاجماع هنا كاجماع اهل النحو على امور واجماع الاطباء على كون الماء باردا بالطبع واما الثاني فللمنع منه كيف وهو عين النزاع والاستقراء لا اهل اللسان ممنوع فيه اما اولا فللمنع من تحقق العادة وعدم معهودية تعريف اللغات بالتنصيص يستلزم حصر معرفتها غالبا بالاستعمال لان الغالب معرفتها بالترديد بالقرائن والتبادر وعدم صحة السلب والاطراد ونحوها وبالجملة الغالب وجود كثير من الامارات المعتبرة فى الوضع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من تحقق العادة الاتفاق على كون مجرد الاستعمال دليلا على الوضع وهو لا يصلح الاعتماد عليه الا اذا قام دليل على كونه حجة وهو ممنوع لان الاتفاق الذي يكون حجة هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او قوله الرئيس وسلمنا ان كون الاستعمال دليلا على الوضع لا يطلب فيه قول احد حتى يكون الاتفاق عليه كاشفا عنه بل الكلام فيه كالكلام فى المطالب الحكمية التي يطلب فيها الواقع ونفس الامر كما انه لا يكون الاتفاق هناك حجة فكذلك هنا واما الثالث فللمنع من ندرة المجاز بعد وجود الحقيقة لوجود امثلة كثيرة كحقائق الحرب على ساق وشابت لمة الليل ونحو ذلك مما لا يحصى عدده سلمنا لكن كان قال نادر كل استعمال اللفظ فى معنى واحد مع الشك فى كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون هذا النادر من ذلك النادر ولا يمكن ح دعوى الالحاق بالغالب سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من الغلبة الظن ونمنع نظائر المعظم بحجية هذا الظن واما الرابع فلان تجرد توقف الشئ على امر لا يوجب من وجوده بالنسبة الى ما يتوقف عليه اذ ذلك ليس امارة ظنية حتى يحصل بتجرد العموم ما دل على حجية كل ظن فيكون دليلا

بحس

ليس بامارة ظنية لم يقم دليل على حجيته بل لو ادعى قيام الدليل على عدم حجية لم يكن بعيدا واما الخامس فللمنع منه جدا وعدم وجود معنى اخر استعمل فيه اللفظ لا يستلزم تبادر ما استعمل فيه اللفظ من اللفظ حيثما يطلق لما نفهم ذلك بعد العلم بانه لم يستعمل الا فى هذا المعنى فان هذا اللازم يقع لذلك واما مع العلم باستعماله فى هذا المعنى فى الجملة فلا يكون الا من دليل خارج واما السادس فلان الكلام فيما اذا علم انتفاء القرينة ودعوى اصالة عدم القرينة فى موضع الشك انما تجدي لو قيل بحجية الاصل المثبت وهو فى حيز المنع لمعارضته باصالة عدم الوضع للمعنى المستعمل فيه الا ان يجاب بمعارضة هذا باصالة عدم الوضع لغير المستعمل فيه فيبقى اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض والتحقيق فى الجواب ان يقال ان ما يستدل به على الوضع لا بد ان يكون موجبا لحصول العلم به والظن المستند به واما غيره فلا يكون دليلا على ما يظهر من قاعدة ارباب اللغة والاصل المذكور ليس دليلا معتبرا للعلم ولا امارة ظنية على عدم الحادث وانما هو مستفاد من مادل على حجية الاستصحاب من نحو قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وقد عرفت ان التمسك بمثل هذا فى المسائل اللغوية غير وجيه فتامل واما السابع فللمنع من الغلبة فان جماعة ادعوا غلبة المجاز سلمنا لكن قد يمنع من حجية الظن المستفاد من الغلبة واما الثامن فلان لو ان الحقيقة الحمل لمجرد اللفظ عن القرينة وهنا القرينة العقلية موجودة وهي العلم بوحدة المستعمل فيه ثم ان هذه انما تكون قرينة لو علم بانه لم يستعمل فى الاعم العربية الا فى ذلك المعنى ولكن على هذا لم يبق للمسئلة ثمرة مستندها انما الثمرة فى المسئلة تحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا فى ذلك المعنى بالنسبة الى الصدر الاول من اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه ح يحصل الشك فى حمل اللفظ الصادر من الصدر الثاني على ذلك المعنى المستعمل فيه بل يمكن ان يكون حقيقيا فيجب حمل اطلاق الصدر الثاني عليه ويجوز ان يكون مجازيا فلا يجب ان يحمل اطلاق الصدر الثاني عليه بل انا استعماله عند هؤلاء فى المعنى الموضوع له وان لم يستعملوه فيه اهل الصدر الاول واما التاسع فلان ذلك ومع ذلك مسلم فيما لو علم بثبوت المعنى الحقيقي له واما مع الشك فيه فكيف يمكن دعوى ذلك ومع ذلك فهو مبني على العلم باتحاد المستعمل فيه عند جميع اهل اللسان كما لا يخفى واما العاشر فلان غاية

حصل الظن من جهة الغلبة ونظائر المسئلة بالحجية والحق عندي التوقف بكونه المعنى المفهوم منها حقيقيا اما لان ظاهر الاستعمال يدل عليه وان كان في نفسه اعم من الحقيقة والمجاز بناء على ان الغالب استعمال الحقائق ولذا كان الاصل فيما اذا علم المعنى الحقيقي والمجازي وشك في حمل الخطاب على اي منهما الحمل على الحقيقة والمجاز ذكرنا مفيدة للقطع بل يكتفي فيها بالظهور وقد جرت عليه عادة اهل اللسان ثم لو عارضه اقوى منه وجب العدول عنه ولنا على لنا من هذا الاصل فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم بانه في احدهما حقيقة وشك في الاخر وكذا بمجازية المشكوك فيه لمعارضة ظاهر الاستعمال اغلبية المجاز على الاشتراك وهي بالنسبة الى غلبة الاستعمال في الحقيقة كالاخص بالنسبة الى الاعم ولا شك انه اذا تعارض الاعم والاخص كان الواجب تقديم الاخص فكذا هنا قطعا ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بالوجه الثاني ومنع دلالة المجاز بدون الحقيقة بطرحا ولما ما اشير اليه في سنده من الامثلة لا ينتهض كما اشار اليه فقال بعد الاشارة الى توجيه المنع ما ذكر تلك البحث في هذه المسئلة مقصود على المفردات التي يجيء وضع الاشياء في حقائقها واما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا يقع الاشتباه في مدلولاتها على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني انتهى واما دعوى الحاق النادر بالنادر وانما يصح جوابا لو انحصر محل النزاع فيما اذا علم باستعمال اللفظ فيه ردا غيره واما اذا علم باستعماله في معان وعلم مجازية ما عدا واحد منها وشك في كونه حقيقة ومجازا فلا لوقوع مثل هذا كثيرا على انه يكفي الجواب على التقدير الاول كما لا يخفى ومن هنا يظهر صحة الاستدلال بالوجه الاخير بناء على كونه مفيدا للظن او لاجماع الاصوليين واهل اللسان وعليه كما ادعى ولا يدعى فيه عبارة الشيخ في العدة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة لان غاية ما يستفاد منها منع دلالة الاستعمال على حيث انه استعمال على الحقيقة وهو لا يستلزم منع دلالة غيره عليها كما في محل الفرض فان سند الاخص سيلزم سند الاعم ولعله لذا شهر بينهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة ومجازية الا انكرنا معه ومع عدم

حالثر

دلالته فيما اذا دار الامر بين الاشتراك والمجاز لا مطلقا وكيف كان فليس في نحو عبارة العدة وجه ولا ظهور في خلاف ما عليه القوم في المسئلة من لزوم الحكم بالحقيقة ومنع حجيته هنا الاتفاق مطلقا وذلك اما لكشفنا اجماع الاصوليين واهل اللسان عن رضا الشارع بما حكموا به في مقام الاستنباط من الخطابات الشرعية والكشف من بيّنة امارة ظنية او علمية على ما ادعوه وهاحجة القصفة لا ريب في انعقاد اجماع العقلاء على امر ولو لم يكن شرعيا يدل على صحته وواقعيته لكن يشترط فيه شروط بها يندفع النقض باتفاق اليهود على انه لو علم بوجوه استعمل فيه سند جميع اهل اللسان فلا اشكال في لزوم الحمل عليه حيثما يرد منهم خطاب سواء سمي حقيقيا او مجازيا ولا فائدة مهمة في التسمية واما اذا شك فيها بان احتمل استعماله في معنى اخر ففيه اشكال من اصالة عدمه فيكون من عوض المسئلة ومن ان المعتبر في مثال المقام تحصيل الرجحان اعتقادا وعدم دليل على حجية الاصل المذكور فالحاق الاخر وان الاصل الظن بالعدم فليلحق بالعلم وعلى تقدير التوقف في جميع الصور فاللازم الرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية وهي التي يتمسك بها في الخطاب بالمشترك من اصالة البراءة في صورة ولصالة بقاء اشتغال الذمة واخويها لا شرائط هذا الخطاب بعد في اجمال الدلالة وتلك الاصول من لوازمه **وسيلة** اعلم ان ما تعلق به الامر في الشريعة قد يكون مصلحة في نفسه ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لنفسه كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره ومطلوبا لاجله لا لغيره وهذا يسمى بالواجب لغيره كالوضوء وقد يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته ولغيره من العبادات فانها لا تصلح الا به وكالغسل عند القائلين بكونه واجبا لنفسه لاتفاقهم على توقف بعض العبادات عليه فاذا عهد هذا فنقول اذا ورد من الشريعة امر بشيء واختلفوا في كونه واجبا لنفسه او لغيره فلم يكن هناك دلالة على احد الامرين غير الامر فهل الاصل فيه ان يكون واجبا لنفسه فلا يتوقف وجوبه على شيء اخر بل يجب مطلقا او يكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجوب الغير وينتفي وجوبه بانتفاء وجوبه بتضييقه ويتوسع بتوسعه والذي يقتضيه التحقيق هو الاول فان المتبادر من نحو افعل وجوبه من غير تعليق على امر اخر وكونه مصلحة لذاته فمن يدعي التقييد والتعليق على شيء اخر وان مطلوبيته

لامر اخر فيحتاج الى دلالة وحيث لم توجد يدفع بالاصل احتماله وجوده وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح بهذا الاصل بالخصوص والدي دام ظله العالي والسيد الاستاد ثم نقل هذا الاصل عن جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به والاخبار الكثيرة منه غير تعليق على امر اخر لكون الشهيد ره اجاب عنه بانه لما كثر علم الاشتراط الحق الوجوب وغلب في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية وقد نقل منه هذا الكلام المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض وغيرهما في مقام الجواب عن استدلال القائلين بكونه الغسل واجبا لنفسه بالاوامر فعلى البناء واجبن به على تقديرها تتبين فيما اصلناه فيقال ان ظاهر الامر وان كان كما ذكرتم الا ان غلبة الاشتراط توجب الصرف عنه بالظاهر بل يجيب عند بعض ترجيح الغالب وقد يقال ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر به كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه لا مطلقا فلا قدح فيما اصلناه اذ ورد ما يقتضي تقييده خاصة لا ينافي الاصل قطعا فتم ثم انه يلحق بالامر المصرح بالوجوب بان يقال هذا وجب او يجب عليك كذا ونحو ذلك هذا اما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره في الحكم بكونه واجبا لنفسه بمعنى انه اذا اتى به مطلقا كان مجزيا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في مقام الامتثال على الوقت الذي يعلم بوجوبه قبل ذلك الوقت ولكن لا يحكم الحكم بعد فوته بايجابه القائل بها ثبوت عدم تقييد الا ما قد يقال بان ذلك خلاف الاصل انفا فهذا كالوجوب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا كله فيما اذا وقع الشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره واما اذا تعلق الامر به وعلم عدم كونه واجبا لنفسه وشك في كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فمقتضى الاصل هو الاول والتوقف فيه اشكال من ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك الوجوب فلا بد من التوقف ومما قاله السيد الاستاد من ان دلالة الامر على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك الاضعف قال وهو عند التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد

والمجاز

والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير شايع وقد يقال ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك للتبادر عند التعارض انتهى وهذا حسن ان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا لنفسه من جهة الاطلاق لا غير وان قلنا بانه له دلالة وضعا بالالتزام او التضمن على كونه واجبا لنفسه كما يظهر من السيد الاستاد حيث قال في جملة كلامه فان المنساق منه ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا في نفسه انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر لان في التقييد يلزم رفع اليد من ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني ظهور المطابقة كون الشيء واجبا لنفسه ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد فلا ريب انه ينبغي اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما ذكره اللهم الا ان يدعى ترجيح التخصيص باعتبار شهادة الاصحاب عليه فانهم على الظاهر يحكمون به وباعتبار كونه اخص من المجاز فتم ولو لم نترك الظاهرين فتم ثم ان السيد الاستاد ره بعد ذكر التحقيق السابق قال ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع الاطلاق ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لاستلزام الوجوب الغيري فيه لكان التعليق ولكن الوجوب المطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وبيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة وقد جعل الثاني بمثل ما مر فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويدل عليه اطباق الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب وان احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب ونص ساقط انه لا وجه للندب مع وجوب الصلوة الا ان ينفى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او بخصوص الخطاب بغير المحدث فيركب التقييد والمجاز معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين ولما اتما له عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه هنا بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالنسبة الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بناء

قال الاولى في المشارق سبيل الاشارة الى مراد القائلين بوجوب الطهارات لغيرها والقائلين بوجوبها لغيرها لكنهم اعتقدوا ان هذا المعنى حيثما ان يكون وجوبها بسبب وجوب شروطها ومعتقدها مضيقا
ولا يخفى ما فيه اذا الاستلزام ممنوع لان غاية ما يلزم من ذلك المعنى انه لا يجب الطهارة عند العلم الظن
بان ما هي مشروطها والفرض منها لم يمكن الاتيان ولم يصر واجبا في وقته واما اذا علم او ظن انه
سيصير واجبا ويمكن الاتيان فلا مانع من القول بوجوبها لذلك الفرض وانه لم يجب بعد لكن وجوبها
موسعا بتضيق الفرض ثم قال ويظهر ان ما ذكره صاحب في بحث وجوب الغسل للصوم ومعنى العبارة
انما اراد تشديد وكانت ذمة بهيئة مشروطة بالطهارة نوعا انه بانا عبرنا الوجوب وهو كان بناه
على القول بان وجوبها لغيره ومع بعض مشايخنا المعاصرين من انا نقول بثبوت الوجوب لما فات الشروط
قلنا بوجوبه لغيره وكاشار اليه الوجوب الشرطي والا فالوجوب المصطلح منتف قطعا انتهى منظورا فيه انتهى
كلامه مع وقال الثاني واعلم ان الحق ان الوضوء مثلا يصح فعله بنية الوجوب لمثل الصلوة المندوبة
بر انه ذمة عاشر طه فيه اما بمعنى الشرطية او الوجوب الشرطي او مطلقا ما لم يقصد به معنى لم يكن مشخص
الذم والعقاب بتركه لخصوصه من متغير وقبل ما يشرطه لظاهر الاية والاخبار وعدم نقل التفصيل فلانا وان
قصد هذا المعنى فيمكن ان يلتبس عليهم فيمن يشغل ذمته بالمشروط بالواجب ايضا كما قال في شرح الشرح
العضدي من الصحة ايضا حال الكل تامل ويمكن الصحة مطلقا ونوى به الوجوب الى ان قال ولكن العقل في المثل
لما مر الى ان قال مع اعتقاد صحة نية الوجوب بالمعنى المتعارف هنا اول الليل لان وجوب الغسل للصوم
المنتهم من الاخبار على تقدير صحتها ودلالتها وهي وجوب الغسل ليلا شرطا من غير تقييد فلو قلنا
ان وجوبه لغيره ولا نا نظر تحقق معنى الوجوب مع اي الثواب بفعله والعقاب بتركه في الجملة ولو وجب قبله
فلا باس انتهى وقال الثالث لا مانع من ان يكون الغسل واجبا لغيره ومع ذلك يتفعل وجوبا قبل دخول
وقته اذا كان وجوب الغاية في وقتها مظنونا لانه ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل لاجل الحج ومع
ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج وانما كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يصح فعله بنية الندب بل

الوجوب بل نقول صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من الجنابة سابقا عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته فيفعله بنية الوجوب انتهى كلامه
ويرد على الاكثر المنتقد بنية الصوم فانه يجوز ايقاعها اول الليل مع انها واجبة قطعا والتحقيق ان يقال ان
الواجبات المضيقة يجب وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حين انها لو كانت من العبادات بحكم
بصحته وتحقق الامر به لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر وليس هو كسائر المقدمات التي لا يحكم بوجوبها
ولا تعلق الامر بها ولكن اللزوم المستفاد من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يات به يفوت المامور
مط فيشترط فيما اذا كانت المقدمة عبارة قيام دليل من الخارج على مطلوبيتها مطلقا وقبل ظن الوفاة
فاذا قام لم يشك ويخرج ما لم يقم دليل من الخارج على مقدمة الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يشك
ايضا واما اذا لم يدل عليه دليل فلا يحكم بلزومها الا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بها قبل وقته وجب فعلها
كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحكم به لتوقفه في العبادات على الامر والمفروض عدمه وبالجملة لا مانع
المقدمة قبل وجوب ذيها والحجة العقلية التي ذكرناها على الاتيان قلت باهضة للمنع من كون المقدمة في
وجوب المقدمة وجوب ذيها لا يعزلها ان يكون احدا لامرين منه دون محيط العلم والظن بوجوب ذيها في المستقبل
مع المطابقة الواقع وهذان حاصلان قبل الوقت فلا يلزم تقدم المعلول على علته بتقدم وجوب المقدمة
قبل وجوب ذيها وسيلة اعلم ان لفظة في تستعمل في معان منها الظرفية وهي حقيقية نحو الماء في الكوز
ومجازية نحو قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل ومنها السببية نص عليه جمع صاحب القاموس وابن هشام
ومثل له بقوله ولنا من بعده مثلث النار في هرة حبستها وانكره المحققون الثلاثة والبيضاوي والعربي والاصفهاني
كما عن فخر الدين وهو الاظهر لان شهادة الاثبات مقدمة ومنها الاستعلاء نص عليه الحاجب وابن هشام
انكاره ومنها بمعنى الى نحو فردوا ايديهم في افواههم ومنها بمعنى من ومنها الالصاق والحق انها حقيقة
في الظرفية فلا يجوز حمل اطلاقها مجردا عن القرينة الا عليها لانها المتبادر منها دون غيرها ولو كان في
غيرها او فيها وفي غيرها حقيقة لكان المتبادر غيرها او هو معها واللازم باطل بينا سابقا ان التبادر امارة الحقيقة

ولانه قد حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة في الظرفية فلو كانت في غيرها حقيقة للزم الاشتراك
والاصل عدمه وربما يحكى عن بعض الاصوليين دعوى كونها حقيقة في السببية ومجازا في غيرها وهو
عدم النقل وانه ملزم ان يكون مرادفا اللام في عرضها الشائع لان اللام حقيقة في عرض كثيرة في السببية قطعا
والاصل عدمه لان الغالب عدم ترادف الالفاظ وتغاير مسانيها بل ربما ومن هنا قد تحصل قاعدة
كلية وهي انه اذا دار الامر في اللفظ بين جعله مرادفا لغيره او لا تقتضي الاصل عدمه ثم ان الظرفية
المستفادة من في ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار لها بكون المظروف في اول الظرف او وسطا او اخره لا
تراك الثلثة في معناه عرفا وقد صرح بما ذكرنا في التمهيد وسيلة اعلم ان لفظة من تستعمل في معان
منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكى او زمانا على قول المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين
فيما حكى عنهم ولجماعة بن هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد الشريف لشيوع صمت من يوم الجمعة وقمت
من اول الليل وانكره البصريون فيما حكي عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم ومنها التبيين
نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومنها البدلية ومنها الظرفية ومنها بمعنى عند ومنها المجاوزة
ومنها التعليل ومنها بمعنى بعد ومنها بمعنى على ومنها بمعنى الباء ومنها بمعنى الى وقد تاتي زائدة
في النفي وشبهه نحو ما جاءني من احد وقيل وهي لعموم النفي وعن الاخفش جواز زيادتها في الايجاب
لقوله تعالى ولقد جاءك من نبا المرسلين هذا ما عرفت هذا فاعلم ان الظاهر ان استعمالها فيما عدا الثلثة
الاول مجاز لا تحمل عليه مجردا عن القرينة ولم اجد فيه خلافا والحجة عليه واضحة واما فيها فاختلف
الاصوليون فذهب العلامة وجماعة الى انها مشتركة بينها لا تحمل على احدها الا بقرينة تدل
عليه لكونها متماثلة الا انه يدل على الاول وكصحة حمل لفظة بعض موضعها فانه يدل على الثاني
قيل ولا يتوهم كونها للتبعيض الا اذا كان الماحوذ اقل من النصف وكان يكون قبلها او بعدها
مبهم يصلح لان يكون المجرور بها تفسيرا له ويحمل اسم ذلك المجرور عليه فانه يدل على الثالث كما صرح به نجم
الائمة قيل ويدل على صحة وضع الذي موضعها ولعل حجة في دعوى الاشتراك استعمالها في كل من

من المعاني الثلثة والاصل فيه الحقيقة وذهب البيضاوي كما عن الرازي الى انها حقيقة في الاخير لكونه
جنسا شاملا للاولين لانها في الاول بمعنى مبدا الخروج وعيزه عن غيره وفي الثاني بمعنى الماخوذ من
الاشتراك المعنوي اولى والمرجح الدلالة في النهاية بانه لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له
دون غيره من جزئياته والا لزم نفي الاشتراك بين الكل وجزئه والمرجع في ذلك الى اهل اللغة وقد نقل
يحكى عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها لبيان الجنس وطعنوا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا من الاوثان الرجس واستبعده نجم الائمة وقال كانه المراد هو الرجس
في حق المعترض من الدراهم ومحال ان يكون الشيء سببا لنفسه وكل الاوثان نفس الرجس فلا يكون
سببا لنفسه وذهب بعض الى انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره وربما يظهر من النفيس محكي عن العقيق
في الاولين وسيلة اعلم ان لفظ الى تستعمل في معان منها الانتهاء زمانا نحو ثم اتموا الصيام الى الليل ومكانا نحو
الى الكوفة ومنها بمعنى مع كما قيل ومنها بمعنى في كما قيل ومنها بمعنى اللام كما قيل ومنها بمعنى عند كما قيل
وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في الاول واما الاشكال في ان الاصل دلالتها على انتهاء
الكيفية او الكمية والثمرة تظهر في نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق حيث يقتضي كون الاصل الدلالة
على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة دالة على وجوب ابتداء الغسل من المرافق فلا يجوز الابتداء
به منها وعلى تقدير كون الاصل الدلالة على انتهاء الكمية لا تكون الاية الشريفة دالة الا على ان المغسول من
الكائنة بين الاصابع وبينها فيجوز دعوى حينئذ ان الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق الاية والحق عندي
الاول وجوه الاول ان المتبادر منها عند الاطلاق انتهاء الكيفية لانا اذا قلت فسل السيل الى المرفق
ما تبادر الا ما سبق في قطعها منها لم يسبق شك قطعا وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا وما ذكر
منه ما اشرنا الثاني انه لا شك في كون الغالب في استعماله ذلك فيلحق محل الشك به الثالث انها لو كانت
لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما تتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج الى المتعلق وليس في الكلام
المذكور ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا فيما ذهبنا اليه لانها تتعلق

بالعدالة المذكور قطعاً ولنا ما قلناه من ان الاضمار خلاف الاصل فحجة ان الغالب في الفاء عدمه
وما كان كل منهم خلاف الاصل وايضاً قد علمنا من عادة اهل اللسان وسيرتهم انهم لا يعدلون عن الاصل الا بعد
وجود القرينة عليه وليس الا الكون على خلاف الاصل وايضاً لو كان من عادتنا الاصل لانسد باب الاستفادة
من طريق اللغات اذ كلام الا ويجوز فيه الاضمار وهو خلاف الاغلب فيكون من وجوه عديدة ولا يخفى الى
جيمع ما فيه من الاجمال وهو مناف للاستفادة قطعاً وبطلان اللازم ظاهر وبالجملة لا شبهة في كون
الاضمار خلاف الاصل وما ذكرنا ما نظيره من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والفاضل المقداد
وقال المجلسي والمحدث الكاشاني من كونها مجملة في الدلالة على احد الامرين لاشتمالها على حذف
التقدير فعل يجب العمل بالطلاق اعلموا فحوله ثم اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لا ثبات
جواز الابتداء بالغسل من المرافق او لا فيه اشكال لمنافاته للاصل فبقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يظهر المقيد
له ولم يظهر هنا لان الغرض الاجمال ومنافاة الاجمال في ذلك مستلزم الاجمال في الاطلاق ويبقى هنا شئ
وهو انه اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها على انتهاء الكمية فحمل الاولى للاول اولى الثاني فيه اشكال
من دعوى جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني انها بمعنى مع كثرة
الشواهد والاستعمال ولذا يظهر من المرتضى ان حملها عليه متعين مطلقاً فلا ذلك فانه قال الغاية الى اذا احتملت
الغاية واحتملت ان تكون بمعنى مع اولى لانه اعم في الفائدة ومنهم مع الحاجبي بان انما بمعنى مع قليل
بل سيفاد من كلام نجم الائمة انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكرها بما يرجع الى كونها للغاية
اعلم انه قد تقدم كثير من عبارات القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب بل نقله
شيخ الطائفة والتهذيب والخلاف لا خلاف ان الفاء توجب التعقيب في المعارج انه للتعقيب بلا
اهل اللغة وفي بيان الفاء للتعقيب لنا اجماع اهل العربية المنتهى الفاء للتعقيب والعمل عليه اهل العربية
ونحوه ما في النهاية وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة
عليه واجماعهم في ذلك واستاذهم حجة وقال فخر الاسلام في شرح المبادي وذهب بعض من لا تحقيق له

الى

الى انه ليس له لنا اجماع اهل اللغة وقال الفاضل الجواد في الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة
وقال الرازي لنا على انه للتعقيب اجماع اهل اللغة وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعاً وقال الدري
والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاصفهاني هذا مما اجمع الادباء على نقله من ائمة
اللغة انتهى وحكى عن الفراء والغزالي العقول عليهما افادتها الترتيب وخالف في افادتها التعقيب
من غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل وعن الجرمي عدم افادته اياه في البقاع والامطار وقال
في المعارج بعد حكم بانها للتعقيب ومنهم من جعلها للتراخي في نفر انتهى وتحقيق الكلام هنا يقع في
مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب الترتيب بلا مهلة كما صرح به العلامة وغيره لانا لنا بالتعقيب
منه عند الاطلاق والتعقيب في كل شئ بحسبه والوجه فيه الى العرف فربما يكون فيها الثاني عقيب الاول
عادة وان كان بينهما ازمان كثيرة كما في قوله ثم خلقنا النطفة علقة وصرح بما ذكر العلامة ونجم الائمة
والشهيد الثاني والمحقق البهائي وصاحب غاية المبادي وفخر المحققين والسيد عميد الدين وصاحب
جمع الجوامع كما عن الحاجبي لكن قال العماسبي في شرح الحق والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال
الفاء فيما تراخى زمان وقوعه عن الاول سواء قصر في العرف او لا انما هو بطريق المجاز وفيه نظر
بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني اعلم انه اذا كانت الفاء للعطف نحو قولك جائني زيد فعمرو وبيت
وذكره بالمنع من افادتها ذلك حطاً وفي الجملة لو سلم ضعيف والاستعمال في خلاف الظاهر
لو سلم لا يصلح معارضة لما سبق كما لا يصلح صحة التقييد بالتعقيب مع وجود الفاء وان سلمت لان ما
سبق كالنص بالنسبة الى هذه فيتقدم الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة
لدعوى الاجماع كون الفاء الجزائية للتعقيب بلا مهلة ايضاً وعبارة الشيخ في التهذيب كالصريح في
ذلك فانه بعد ان استدل على وجوب الترتيب في الوضوء بكون الواو يقتضيه قال اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال ونزول الاية ابتداءاً وجه اخر وهو
انه قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فاوجب غسل الوجه عقيب القيام

الى الصلوة بدلالة الفاء في قوله تعالى فاغسلوا ولا خلاف ان الفاء توجب التعقيب ثم قال
فان قال قائل على هذه الطريقة ان الفاء في هذا الموضع ليست للتعقيب بل هي للجزاء وانما
التي توجب التعقيب مثل قول القائل اضرب زيداً فعمراً والفاء في الاية تجري في الجزاء مجرى
قول القائل اذا جاء زيد فاكرمه والفرق بين الفائين ان الفاء اذا دخلت للجزاء لا يصح قطع
الجزاء الكلام عنها واذا كانت للتعقيب صح قطع الكلام الا ترى انه يصح ان تقول اضرب زيداً
فعمراً وان تقتصر على قولك اضرب زيداً ولا يصح في قولك اذا جاء زيد فاكرمه الا الاقتصار على الشرط فقط
قلنا لا فرق بين الفائين في اللغة لا اشكال في ان الفاء في اللغة تقتضي التعقيب بعد ان لا يكون
من نفس الكلمة ولا فرق في اقتضائها ما ذكرنا بين ان يكون جزاءً او عطفاً لان قول القائل اذا
دخل زيد فاعطه درهماً الفاء غير موجبة للتعقيب وان كان جزاءً لانه حين وقع منه الدخول
فاستحق الاعطاء كما انه في قول القائل اضرب زيداً فعمراً اذا اوقع الضرب بزيد يجب ايقاعه
بعمرو فكيف يظن الفرق بين الفائين وفي الخلاف ايضاً استدل بالوجهين الذين ذكرهما في كتاب
وفي الغنية صرح في التعميم بافادة الفاء للتعقيب سواء كانت عاطفة او جزائية والى هذا التعميم صار
العلامة والسيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من العامة واحتج بان الفاء انما لو لم تكن للتعقيب لما
صح دخولها على الجزاء اذا كان اسماً نحو من جائني فله درهم والتالي باطل كما تقرر في العربية
من لزوم دخولها عليه بيان الملازمة انها لو لم تكن للتعقيب لكانت لغيره فينافي ما ثبت من وجوب
حصول الجزاء عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه وفيه نظر واضح ولو قيل بان الفاء الجزائية لا تفيد
التعقيب بلا مهلة لعدم تبادره عند الاطلاق وصحة المثال مع التراخي في نحو قولك ان جاء زيد
فاكرمه وقبح لو دخل لهاها كالفور والتراخي فيصح ايضاً لنفي المثال فاكرمه بعد مدة او فوراً
عن تاكيد والتجوز لم تكن بعيداً وقد اختاره جماعة كالمحقق الثاني والمحقق الخوانساري وصاحب
الكشف والتفتازاني بل قد حكى عن الاكثر ومنهم الشهيد الثاني ظاهراً فاذا الابحث في التمسك الا الاحكام

المحكم

لرمضان بمصيرهم الى الخلاف مع احتمال تنزيل اطلاق العبارات المتضمنة لدعواها على غير محل البحث بالجملة
ليس نحو ان جائك فاكرمه وان ذهب العبد الى السوق فاذهب الى المدرسة واذا دخل الوقت فتوضأ دالاً على
لزوم الاتيان بالاكرام والوضوء والذهاب الى المدرسة فوراً عقيب المجيئ والوضوء والذهاب الى
بغداد فوراً بحيث لو اخر الاكرام عن وقت المجيئ والوضوء عن حين الوصول الى بغداد الى البصرة
عن وقت ذهابه الى بغداد لم يكن ممتثلاً نعم يستفاد من نحو قولك ان جائك فاكرمه تحقيق وجوب
الاكرام والخطاب الا الزامه عند مجيئه ولعل القائلين بدلالة الفاء الجزائية على الفورية ارادوا
هذا المعنى لكن لا يخفى انه لم يستفد من لفظة الفاء بل من جملة الانشائية بتحقيق الطلب ان
الخطاب الطلبي اذا لم يكن معلقاً على شئ نحو اكرم كان متوجهاً الى المطلوب منه حين التكلم
وان كان معلقاً نحو المثال لم يكن منجزاً ومتوجهاً اليه حينئذ بل انما يتوجه اليه بعد حصول
المعلق عليه والوجه في هذا واضح والله انه حكى نجم الائمة كما عن ابن برهان ان تكون الفاء
زائدة خلافاً للجزاء سيبويه فمنع منها مطلقاً والمحكي عن الاخفش فمنع منها في غير الجزاء وجوزها
فيه وعن الفراء والاعلم وجماعة تخصيص الجواز بكون الجزاء امراً او نهياً وكيف كان فعلى الجواز
العدول اليها الا بدليل لمخالفتها للاصل كما ان جعلها للاستئناف ان سلم مجيئها له عن بعض
مخالفة للاصل وسبيله اذا دار الامر بين المجاز والنقل والاضمار كان المجاز اولى بعينها
منها فان الاول في دوران الامر بين المجاز والنقل وذلك فيما اذا كان للفظ معنى حقيقي
لغة واستعمل في معنى اخر وشك في كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة فانه
في اللغة بمعنى الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق
المجاز او بطريق النقل والثمرة فيما اذا اطلقه المستعمل في المعنى الاخر ثانياً مجرداً عن القرينة فان
حكمنا بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز نحمل هذا الاطلاق على المعنى اللغوي وان حكمنا انه
بطريق النقل كان اللازم الحمل على ذلك المعنى المستعمل فيه والتحقيق في المقام ان يقال ترجيح

المجاز دفعا للعلاقة وكل من تبع الاشتراك على النقل مع ترجيح المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكلما كان اكثر كان بالترجيح اولى لما اكثر فواضح كيف وقد ادعى جماعة ان اكثر اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح فلانها مفيدة للظن وكلما كان اقتضى الترجيح لا الانسداد طريق الاستفادة من طرق اللغات وهو واضح ومع هذا فالظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة استعمال اللفظ قبل الاكان المخصوصة المستعمل فيها لفظ الصلوة المحتمله لكونها معنى ماثورا له ومعنى مجازيا لا باعتبار لفظ الصلوة فيها في زمان الشارع كثيرا فلا ينبغي ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القراين والاصل عدم كل واحد منها فاللازم عليه ارتكاب كثير من مخالفة الاصل ولا كذلك النقل فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك انا لو دار الامر بين ما يلزم مخالفة الاصل مرارا وبين ما يلزم مخالفة مرة كان ترجيح الاخير اولى ولذا ذهب بعض افاضل العصر على ما حكي عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية هنا ويدفع ان النقل ما يترتب عليه من الفائدة من عدم الحاجة الى القرينة لان الدلالة على المعنى فيه مناط بالوضع وهو لا تختلف بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم كما في المجاز فان المناط فيه بالقرينة وهي تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارضه ما ذكر تم انا لا نم ان كثرة الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القراين على تقدير كونه مجازا لامكان الاكتفاء بقرينة واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات يراد منها المعنى المجازي ومن هذا يتوجه ما ذهب اليه بعض المعاصرين لان استعمال الشارع لفظ الصلوة مثلا في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه بقرينة واحدة على تعدد المجازية فلا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقدير تعددها حتى يصير مرجحا بالنسبة الى النقل سلمنا لزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقدير تعددها لكن نقول هذا انما يوجب مرجحية بالنسبة الى النقل لو لم نعلم بكثرة استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي في زمن الشارع واما مع العلم به فلا للزوم

ارتكاب

ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على النقل ايضا فيبقى اصالة عدم النقل في زمانه سليما عن المعارض وقد يقال نمنع لزوم ذلك على تقدير النقل بجواز كون الاستعمال في المعنى اللغوي قبل صيرورته منقولا وعليه لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا قطعا ولا كذلك الامر على تقدير المجاز للزومه فالاشكال بحاله وقد يجاب بان في ما ذكر اعترافا بان زمان الشارع منقسم الى قسمين متميزين لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا فتسقط فائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ الصلوة لم يعلم بانه كان في زمان عدم النقل المستلزم لحمله على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال لا يمكن دعوى الحمل على الاخير وقد يرد بانه يجب الحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تاخر الحادث وفيه نظر نعم يمكن تقوية مذهب بعض المعاصرين باشتهار دعوى اهل النقل بحكاية الاجماع عليه وبان المعاني الشرعية في زمان الشارع كانت محتاجة الى التعبير عنها وهو مقتض للوضع عادة وكيف كان فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما تاييد النقل بما تقدم اليه الاشارة فمعارض بما ذكره العلامة في تهذيب في مقام الاستدلال على ترجيح المجاز فقال المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباصالة بقاء المعنى اللغوي وعدم النقل الثاني في دوران الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا واضمار لفظ الاهل وقد اشرنا سابقا الى لزوم ترجيح المجاز بعد تجرج وبقاء مجازية المعنى المجوث عنه المقام الثاني فيدور الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا واضمار لفظ الاهل لكنه مع امارة الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار كما عليه بعض والقول بالتساوي كما عليه العلامة في تهذيب واما ما احتج به لي من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن احتياج المجاز الى الوضع والعلاقة دون الاضمار فضعفه ظاهر كضعف ما استدل به في تهذيب على التساوي بينهما من احتياج كل منهما الى قرينة صارفة والانصاف ان المسئلة غير خالية عن الاشكال وهل يترجح الاضمار على النقل صرح العلامة في تهذيب به واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف الاضمار وفيه نظر ولو قيل بترجيح النقل لكثرته لم يكن بعيدا الا اني لم اعثر على قائل به مثال المسئلة قوله تعالى حرم الربا فانه يحتمل ان يكون

الربا باقيا على حقيقته اللغوية وهو مطلق الزيادة ويلزم اخذ الزيادة فيحرم اصل العقد ويحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة شرعية في العقد المخصوص فيحرم اصل العقد مسئلة اذا دار الامر بين التخصيص والاشتراك كما في الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة في العموم فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اذا ورد ما ينافيه كما هو الغالب ولو قيل بكونها مشتركة بين العموم والخصوص لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك فلو كان قرينة على تعيين احد معاني المشترك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك لان التخصيص اذا كان خيرا من المجاز والمجاز خيرا من الاشتراك كان هو خيرا من الاشتراك قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك فاللازم ايضا ترجيح التخصيص اذا كان التخصيص راجحا على المجاز لان الراجح على احد المتساويين يلزم ان يكون راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز الا ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك وكيف كان فيه يقول من عرب عنه وقد صرح بما اخترناه العلامة في تهذيب فقال التخصيص اولى من الاشتراك لانه خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك وصرح ايضا برجحان التخصيص على النقل فقال التخصيص اولى من النقل لانه اولى من المجاز والمجاز اولى من النقل انتهى وهو الحق وذلك في مثل لفظ البيع فانه يحتمل كونه منقولا الى معنى خاص وهو الذي يحكم بصحته شرعا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه اللغوي وان ما اعتبره الشارع فيه من شروط فيكون ما دل عليه مقيدا لاطلاقه ومخصصا له مسئلة اذا دار الامر بين الاضمار والاشتراك كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين المحل والحال فيه فصرح العلامة في تهذيب بترجيح الاول واحتج على ذلك بكون الاضمار اقل مفسدة من الاشتراك لان الاضمار كالمجاز لكونه من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام ولانه لا يتحقق اجمال في الاضمار كما اذا اعتبر الذي يجب في وجه او تعدد وكثر كان الغالب وجها واحدا وقيل باصالة اضمار جميع ما يمكن اضماره ولغيره ذلك من الفوائد والكلام المشترك لا يرجع القرينة تعين ما اريد منها يحمل الا على القول بلزوم حمل المشترك على معانيه وهو خلاف التحقيق وما في من احتياج الاضمار

الى القرينة

قراين ثلث قرينة تعين اصل الاضمار وقرينة تعين موضعه وقرينة تعين المضمر دون الاشتراك لاكتفائه بقرينة واحدة تعين المراد منه فكان اللازم ترجيحه فضعفه ظاهر وانما كان كل راجح فلان كثرة وقلة المفسدة امارة الغلبة والغلبة دليل الرجحان والمسئلة غير خالية من الاشكال فان كان دعوى غلبة الاشتراك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه اولى من المجاز ومن اشكل قائل يوجب بترجيح الاشتراك عليه هنا فان قلت القائل بترجيحه على المجاز يرجحه على الاضمار قلت لا يجوز الاخذ بقوله بل يجب ترجيح المجاز عليه ثم يجب ترجيح الاضمار عليه اذ لا قائل بالفصل بان يقول بترجيح المجاز عليه وترجيحه على الاضمار مسئلة اذا دار الامر بين النقل والاشتراك كما في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعي فيجب الطهارة في الطواف فضاء لما الشاهد في يحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي الذي لم يشترط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشترط بها فيكون مجملا لتساوي الاحتمالين فاختلف فيه الاصوليون فذهب العلامة في النهاية كما عن غيره الى ترجيح الاشتراك لا كثرته ولامكان كثير من المحققين النقل دون الاشتراك ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول ولا كذلك الاشتراك فتعارض اصالة بقاء الوضع الاول والنقل مخالفة وما كان موافقا له اولى مما يخالفه ولان الاشتراك مع عدم القرينة يتوقف فيه ويؤخذ بالاحتياط وهو لا اشتباه المقصود ولا كذلك الاشتراك فيتعلق اصالة بقاء الوضع الاول والنقل مخالف وما كان موافقا له اولى مما يخالفه ولان المشترك مع عدم القرينة يتوقف فيه ويؤخذ بالاحتياط ومعه لا تشتبه المقصود ولا كذلك النقل فانه مع عدم القرينة قد يحمل على المعنى الاول بتوهم عدم النقل ولانه قد يحصل اما ان في ما سلف الاشتراك في النقل ينضم الى مفاسد اخر ونحو ذلك فيما اذا اوهم الاشتراك ولا عكس وفي الجميع نظر في الاول فللمنع من الكثرة فيه واما في الثاني فللمنع من امكانه ما كثر المحققين النقل في اللغة واما انكار بعض المحققين النقل في زمن الشارع فهو لا ينهض لترجيح معارض بانكار الاشتراك فهو اولى ايضا انكار اكثر المحققين الاشتراك على النقل في زمن المتشرعة وبترديد بعض الائمة على ما ذكره الخصم بترجيح النقل لان

صاروا الى شبهة في زمنهم م والكن بعض الاشتراك وط على انا نمنع من حصر كثر المحققين العدم ثبوت النقل في زمن الشارع بل الظن حصر اكثرهم اليه كيف لا وقد حكى عليه الاجماع واما في الثالث فلمعارضة بتوقف الاشتراك على القرينة في فهم المراد كما ان الاصل عدم نسخ الوضع لكن الاصل عدم الاحتياج الى القرينة واما في الرابع فلانه تعقيب الاشتراك فقد يتجرد عن القرينة فيلزم منه الاجمال والكل لان نسخ الاجمال متعقب فيه واما الخامس فللمنع من انه لا عكس كيف وقد يتوهم النقل وهو ضرر فيتضمن المعنى لسد غيره وذهب جمع كثير منهم العلامة في تهذيب والمبادي والسيد عميد الدين وصاحب الباب والبيضاوي والعبري والاصفهاني كالشيخ فخر الدين الى ترجيح النقل لان النقل لا يلزم منه اجمال الاصل بخلاف المشترك فانه كثيرا ما يلزم وهو عند انتفاء قرينة المراد وهذا القول لا يخلو من قوة لكونه قول الاكثر وامكان دعوى اغلبية النقل **وسيلة** اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك كما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما وشك في انه في الاخر حقيقة او لا كصيغة افعل فانها حقيقة في الوجوب قطعا وكن لم يعلم انها مجاز في الندب الذي استعملت فيه او حقيقة فان كانت حقيقة فيه كان اللفظ مشتركا ويجب التوقف عند اطلاقه وان كان مجازا لا يجوز حمل اللفظ عليه الا مع القرينة فاختلف فيه الاصوليون فالذي من السيدين المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكما باشتراك كثير من الالفاظ كالامر والنهي وغيرهما وذهب الاكثر منهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب المعالم والمحقق وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاولين وجوه **الاول** ان الاشتراك اكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع مشترك بين الاخبار والانشاء والامر انما كان حقيقة في الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد ولما ان في كل الابواب فالمسائل اللغوية كما على الظن لتعذر حصول العلم ولانا قد العلماء عليه قديما وحديثا ولانه لو كان الاستدلال لحصيل العلم

لانتهر

لا اشتهر لانه مما يتوقف الدلالة عليه وبطلانه اللازم واضح والظن الذي يحصل منها لا يكون الا من جهة الغلبة فلا يمنعان يكون معتبرا **الثاني** ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز لا يشتق منه ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز لا ... يتعين تعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تنافي دلالة اصالة الحقيقة وترجح عليها واما مفاسد المجاز فيفضي الى الخطاء عند ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليها او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة لانه لا يتوهم هو ما عارض عقل فان للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوائد المجاز انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الرأس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عزة في المجاز كالرجعة للحرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة في يحر تحلك المشيب براسه فبكى ولو قلت شيب فاتت المطابقة والمقابلة في مثل قوله ... قلبي في هواها الحب متني ولو قلت ازداد هواي فاتت والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان ... واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى مستعمله ضدا او نقيضا وذلك اذا كان اللفظ

[illegible]

موضوعا للضدين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احدهما وفهم الاخر لخفاء قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد عن المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لا اتول ما ذكرتم في مقام المعارضة لا يصلح لها فان ما ذكرتم من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هو مشترك بينه وبين المشترك فان المشترك قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشترى العين دون ان يقول الذهب وقد يكون اوفق كالليث للغضنفر والعاكب وقد يحصل به المطابقة والمجانسة وغيرهما من المحسنات واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين المجاز والاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه بفوائد زائدة لا توجد في المجاز واما مفاسد المشترك معارضة بمثلها اللفظ فالاصل فيه ان يكون معنى حقيقيا حتى يثبت الصارف عنه اما الاول فلانه الراجح ولما الثاني فلما اشار اليه السيد ان **الاول** ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم وكانهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه فكذا اذا استعمل في المعنيين المختلفين **الثاني** ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها بل لا كلام ان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي نقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عنه الى المجاز بالدلالة **الثالث** ان الاستعمال في المعنى المشكوك فيه في كونه حقيقة ومجازا لا يخلو في الواقع عن احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني لعلمنا اما بتنصيص اهل اللغة او بالقرينة من حالهم ولكنا لم نر بالامرين لا وجود الخلاف فيهما فلم يكن ثابتا لانه لا ينحصر العلم بغير الطريق الذي اشار اليه الجواز ... الاستدلال لانا نقول كيف يجب في كل شيء يجيء اهل اللغة بهذه الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتقييد في ... والحذف والزيادة في نحو ... وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم القريب بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وقد وقف التجوز في هذا الموضع على الاستدلال وهو بعيد مثله في باب المجاز فخروج هذا الوضع عن ...

دليل على بطلان الدعوى وفي الجميع نظر اما الاول فلمنع من غلبة الاشتراك اما اولا فلتصريح اكثر المحققين باغلبية المجاز واما ثانيا فلشهادة الاستقراء بها كما اشار اليه السيد الاستاد فقال لان اكثر الفاظ الاستعمال من معان متعددة مجازيتها عدا واحد منها وما هو حقيقة فيها من معنى واحد منها قليل بالنسبة لذلك بل لا نسبة له كما صرح به المحققون وشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة وحتى كان المجاز غالبا يجب الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ولما بعده ثم اجاب عما احتج به لغلبة الاشتراك فقال واما على الثاني فلا نكر في النهاية من ان الاصل في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويكون الجواب انه يمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما تشهد بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك الا انا قلنا بترجيحه على المجاز وفي ابتناء عليه ههنا دور ظاهر ولم لا يجوز ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة التي يغلب استعمالها فيها كالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع والواو للتفريق وهكذا سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي وضعها اللفظ بازائه وما عداها مجازات لبادرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت كثيرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الامر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقيان في الخبر مجازان في الدعاء بالمبادرة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر ويفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينه واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما ومجاز في الاخر والاشتراك هو مذهب البعض وكالحجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي طاب ثراه الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلا من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا بقرينة وهذا شان الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب ان للحال صيغة خاصة كالاضعية

قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال لاخفا الحال حتى اختلف العقلاء فيه فقال الحكما الحال
ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا واجاب عن ذلك
بان الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زمانا بل هو على حينى الآن من الزمان مع الآن شرطا
الان انقضى زمانا والحد المشترك بين الزمانين ومن ثم نقول ان نصلي في قولك زيد يصلي حال مع ان بعض
صلاته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلاة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة
فالامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه ولعل الاشتراك فيه متفقا عليه ولا لزم دليل الترجيح مثبتة البتة
ولا حجر الا بمجموع عليها وامر ثابت بالدليل والظاهر ان القايل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال
من قال بترجيح الاشتراك على المجاز وتفريعا الامر في هذا الفرع على ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو
بنى الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور ملتبس واما الامر في الحال فهو اظهر
من ان يخفى فان الخلاف في مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالجواب فيه هو المشهور بين الاصوليين و
الفقها والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه
ههنا يستلزم المحال ثم انا لو سلمنا اشتراك جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على
المجاز ليثبت رجحانه عليه اذ انما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه مجرد رجحانه بالقياس اليه دون
المجاز ثم قال سيد هذه الكلمات وبعد الاشارة الى ما استدل به بعض على رجحان الاشتراك من ان
الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي
وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا على ما قال النحاة في نحو قولهم
من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين اللفظين الذي هو فعل وحرف والجواب
عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة
الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا نعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين مما
ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات

فان

هو الموفق المعين

فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واصالته بجميع الالفاظ
ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الحق ان هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز
الان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز يلزمه العلاقة و
لا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل ولو
في اللفظ كان استعمالا للفظ الدال في المدلول فان قيل ان علاقات المجاز محصورة وليس
هذه منها قلنا اولا لا نسلم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة وسلمنا لكن تقرر
المجاورة في الجملة يشمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ المعنى بحسب القصد وكذا السببية والمسببية
فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلو استعمل كان استعمالا للفظ السبب في المسبب
واستعمالا للموضوع لاحد المجاورين في المجاور الآخر ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى
من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ فلا ريب في ان المفهوم من المنطوق زيد عند الاطلاق هو الذات
المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني زيد بواسطة القراين وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من
دلايل المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على
المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى
متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلامهم على
ما يتناول اللفظ بعيد جدا فانه لا ريب ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والحرف والقول واللفظ
وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا يمنع ولا
مزيد عليه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان المفهوم من المعنى ما
يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ
الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار وسلمنا شمول الاشتراك في اللفظ الموضوع
لنفسه وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه

وهو خلاف المدعى وان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب من وضع اللفظ لمعنيين متغايرين كما دل
عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى
الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لم يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك
ان اقتضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص و
الوجه الذي به تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه
خلاف المقصود انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لانه قد استوفى الكلام في المقام بما لا مزيد
عليه ولذا نتكل فيما سيأتي من كلامه واما في الثاني فلما ذكره السيد الاستاد ايضا ... قال في الجواب
منه واما من الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بحسب الفوائد وقلة
المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فائدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر وروده فيغلب ففيه انه
ليس كل ما يكثر مفسدته ويقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة
الغلبة في كلام الجميع او الاكثر ان ذلك انما يتبع مع انتفاء الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في الاشتراك فلا
يجدي المظنة كما ان مع الحكم بحصولها كما في المجاز لا يتوجه انتفاء المظنة الا ان المظنة مع انتفاء المئنة
ولا انتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس رجحان الفوائد وقلة المفاسد
مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة يتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان ذلك انما
يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاول ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة
الوقوع الا ترى ان من رأى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرة
غلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كما قيل واعترض عليه بان الامر هاهنا بالعكس اذ الكثرة الغالبة
توجب الظن بالاعتبار وكون الواضع حكيما يمنع من العدول من الراجح الى المرجوح واما الكثرة فمع ذلك
تفيد الا الشك والفرق فيما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية
والاولوية المقصودة ههنا اولوية الجعل والقصد ثم قيل فالصواب ان يقال ان بعد تحقق اكثرية الوقوع

يعلم

هو الموفق المعين

(٤

يعلم ههنا اولوية الجعل والقصد وقد تم قيل فالاصوب ان يقال ان سبب تحقق الكثرة او الوقوع يعلم ان الاشتراك
ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا مع فالاعتبار بما ذكرنا من الرجحان بالغلبة المشكوكة
المرتبة بما يقتضيه الكثرة الوقوع انتهى واما في الثالث فلما علم من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة والوجوه
لا ينهض لمقاسمة اما الاول فلما ذكره السيد الاستاد ايضا فقال بعد الاشارة اليه وجوابه انا انما قطعنا
بالحقيقة فيما استعمل اللفظ الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة
الموجبة للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا لاطردت العلة في المتعدد
وصح قياسه على الواحد لكن ذلك ثم فان الاستقلال بالدلالة بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث
لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي
الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان ادلتنا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس
الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه
فان قيل حتى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم التعويل باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة
الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل
اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت
الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفاءها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف
الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة تقتضي
استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا مسلم لكنا قد وجدنا انا نعرف
الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم انهم متى وجدوا
اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يقطعون بالوضع ويقضون بالحقيقة
من دون شك ولا ارتياب ولما انا ثبت عندهم اللفظ حقيقة ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا
في غيره فانا نجدهم ههنا يتوقفون من الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولهذا

الاستقلال صح

لا الوحدة ... ذلك ... للاتحاد تأثير في الدلالة والا لزم ... انا نقطع ... بواسطة الاستقلال

ولنا نرى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معاني متعددة ولا ينطقون بالوضع
الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب
ان ينطقوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصرفاتهم وتعليماتهم خلاف ذلك والتوجيه بانهم
عرفوا ان تلك المعاني لكثرة مجازات منها ولسائر اوصيب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا
اذا اشترطنا في الحقيقة العلم الضروري بالمجاز ولم يعتبر في الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة
الاستعمالات على ما صرح به السيد من فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني بارجاعها
الا ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا ينافي الدلالة على الحقيقة
فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله
في المتعدد فانهم كما ترى مختلفون في ذلك والاكثر منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في
العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما
على الدلالة في الواحد ولارتفع الخلاف عن المسألة فان الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما بين عبد الجبار ويبالغ فيه فان الامر الذي
بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ
في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف
الثاني وما المانع من الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ ان كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد
كان بحيث متى اطلق فهم منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاتحاد فيكون حقيقة
فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن واما اللفظ المستعمل في معان
متعددة فلا ينتفي الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من الامر الراسخ في الاذهان
ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يتبادر
اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان الظاهر

الاستعمال

الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما ان كان ذلك اللفظ مستعملا في معان
متعددة فانا لو سلم باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا
فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا ينتقض على
القول باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك لا
التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكر فقد يمكن الظن ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا كما عليه
فيما سبق كيف والعلم باتحاد المعنى وان حصل بعد الحصول حكما في الالفاظ التي يحصل فيها البحث
فتوهم عليه تبتني التخصيص بالامر النادر بل بسقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة
انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم
في الاستعمال والحال في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على ورودها وذلك اما
الاصل مما يرجع في انهائهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما تقتضيه
الاصوليين بطريق العرف والعادة في حجية الاستصحاب او لما عرفوا من تتبع موارد اللغة واستقرائها على
معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على
واذا كان طريقة الناس في الالفاظ حملها ووضعها على الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف وجب
بل لا تبعد الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال الغالب يتبع في الدلالة
الاتحاد معه لا يحصل الدلالة مع التعدد كما لا يخفى واما الثاني فعلى ما ذكره السيد الاستاد ...
بما لا اشارة اليه ويتوجه علينا ان ما ذكروه من ان الاصل هو الحقيقة كلام مجمل وهو على اجماله غير مسلم
قد عرفت ما فصلناه ان الاصل الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في
الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يعرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة
فيه او مجاز ان يكون حقيقة الى ان يدل دليل على خلافه لدلالة ان الاصل بالمعنى الثاني مقابل
ان يكون الذي يحتمل ان يكون اللفظ حقيقة في معنى واحد والثاني ان يكون كذلك متعددا وقد عرفت

ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام
الثاني محل الخلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اريد بالاصل في كلامه المعنى الاول والثاني مع اتحاد
المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود ولا مسلمنا فمجرد الاصل المذكور
الخلاف فيه وقد العليل عليه قوله بل لان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون
مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه
مجازا فانا لم نجد ما يمنع من عقل او نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذي
لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ في العدة وليس لهم اي لمن ادعى ان ظاهر الاستعمال يقتضي
ان يقول ان المجاز طارئ والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون
مجازا لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان
يكون اهل اللغة وضعوا اللفظة ووضعوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى
في غيره كان مجازا وان لم يتفق استعمال اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرد على الوضع الاستعمال فيها
اولا في الحقيقة ويجيء استعمالها اولا في المجاز وامكان ذلك لوجدوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة
فيجعل ما استعمل باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا نتوصل الى ذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى
دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو استعماله فيه
ففيه لما عرفت من ان التجوز بما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل مع ان الوضع لا
لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو كان في صدق الحقيقة تحقق
الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول
باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد
صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فانه
انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في

الثاني

الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا
لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت
وضع اخر للفظ سواها سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل متوقف على
تحقق معنى سابق للفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون
حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال
فاعتبار مثل هذا الظن في المسائل اللغوية غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل دون العقل
انا لو سلمنا ذلك كله فغايته الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود هنا اثبات ان
الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها هي الظاهر في الاستعمال كما تم
انتهى واما الثالث فلما ذكره السيد الاستاد من ان الغرض قال بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان دعوى
انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء على المجاز
بالامارات والعلامات وبمقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا
هدم لباب عظيم من اصول الفقه ولا ارى السيد من يلتزم ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الفه
في فن الادب مشحونة باثبات التجوز والقول بان التجوز فيما ورد هنالك مما علم بالضرورة وانما
ذكر ما ذكر فيها على سبيل التنبيه في نوع من الانصاف وايضا اي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى
جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع
ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يضر
كونه غير معهود والا كفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكر لكان
للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في المعنى الثاني لوجب
ان يكون منصوصا عليه في اللغة ومعلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع الثاني لو كان ضروريا
او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب التوقف بانه مجاز في ذلك فان قيل اهل الوضع

الثاني

لو كان ضروريا او منصوصا لا ترفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك

فان قيل نقل الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النقل والضرورة قلنا كيف

وجب في كل شئ استعمله اهل اللغة واراد وابه معناه الذي وضع له مثل حار واسد في الحيوانين

المعروفين وقوله تعالى اتى امر الله واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة

بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يحصل مثل ههنا وكيف وقف الوقف في هذا الموضع

على الاستدلال ولم يحصل مثله في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف عند

الفقهاء والاصوليين ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكاره وقال في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين

غيره من المطالب كما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هنا قلنا ذلك يجري في المجاز

حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة به فان جاز احدهما جاز

الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما وليس السيد ان يقول ان الحقيقة

في جميع الالفاظ تعرف بالنقل والضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال اذ لو كان

كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ العموم

ومسائل الامر والنهي وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في اللغة ونقل

بالضرورة وانى لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف

ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هل الاشتراك او الوضع

للجميع فليس فيما ذكر دلالة عليه قطعا كما لا يخفى انتهى وبالجملة لا نم ان الاستعمال دليل الحقيقة مطلقا حتى

في محل البحث وكونه في بعض الموارد دليلا عليها لا يستلزم التعدي الى محل البحث فصار من يدعي كونه

عليها في محل البحث مدعيا يحتاج الى بينة ومن منع ذلك منكرا لا يحتاج اليها ولا يمكن الزامه بحالة

بالدلالة في غير صورة محل البحث بان يقال له قد ادعيت الفرق بين صورة الاستعمال في دلالته عليها وهو

يحتاج الى بينة لان دعوى الفرق انما جاءت باعتبار منع مقتضى كون الاستعمال دليلا عليها الا باعتبار

تسلم المقتضي وابداء الفارق حتى يطالب بدليله ولو سلم انه باعتبار دعوى فيحصل الفارق فكثرة المجاز

وقلة الاشتراك في محل البحث دون غيره ولا اقل من ايضا وجه الاول اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك

في كونه حقيقة ومجازا ولا يمكن المعارضة باصالة عدم كونه الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه

بالعلاقة اما الاول فلان القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بحيث ان اللفظ

متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله

في المعنى المتردد بين الحقيقة والمجاز محتاج الى نصب قرينة اما ان كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة

فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة

وان كان حقيقيا او مع ذلك نكيف التمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي هي قرينة الدلالة التي

هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى القرينة لا محالة الاصل

نفي القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا يسع

باعتبار الاصل لتحقق الحاجة منهما معا ولا يغير كما هو المفروض على انه قبيل الاصل عدم حصول الدلالة

بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا الدلالة مع القرينة فيترجح كون القرينة قرينة الدلالة دون التعيين

ومما ذكر اتضح استدلال على مذهبه باصالة عدم القرينة نعم يتجه على مذهبه من ان الاشتراك بحمل

معانيه حيث لا حقيقة ولو كان الحقيقة في الظاهر على حاله واما الثاني فلان اصالة عدم العلاقة

منها في محل النزاع لا الوجه القطع بالحقيقة لتنشر طالمجاز مما فيل لا يكفي في المجاز بعد ملاحظة

بل لابد من اعتبارها في الاستعمال ملاحظة الالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام في اصل المصحح بوضع

او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول ولعل يصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك

امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع في الحقيقة مما

ص لعدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما و

يبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض فتم الثاني غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم الثلاث

الثالث ان الغرض الاصلي والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد

فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد

بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة ولذا نرى

ان الاصل في كل لغة والاساس الذي عليه يبتني التفهم والتفهيم فيها على الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز

الخروج من ذلك الا بدليل وهذا القول عندي اقوى واعلم ان السيد الاستاد قدس سره تحقيق المسئلة

ذكر اشياء احببت ان اذكرها ورايت ان اذكر عين عبارته خوفا من بعض فوت الخصوصيات ولما نقلنا

كثيرا من عباراته بعينها في المسئلة قال ره وههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها الاول ان محل النزاع في

هذه المسئلة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في انه مع وجود

احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة والمجاز ولا يتاتي الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكر لها في علامات الحقيقة

والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات

لا يخلو منها شئ من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وقال لانا ان تبادر المعنى او

نتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب

الحكم بالحقيقة ولو جود علامتها وان كان الثاني وجب الحكم بالمجاز كذلك فلا يبقى لهذا البحث موضع يتنازع فيه لا

نتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما

يتمسك بها في الالفاظ المانوسة الدائرة على السنة اهل العرف المستعملة في محاوراتهم ولما عرب اللغة

وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات اهل العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات

فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا

الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى عنها ليس لمجالة العرف بمعاني تلك الالفاظ

لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظاهر الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم

صحة السلب مع العلم بها وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز مع مسئلة

الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصحة الحمل بالتبادر

وعدمه والواسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة

هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يتوقف التبادر من

والشك فيه غير معقول وان من يرجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ اولم يفهم فكيف

يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد لا يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ

او لامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى ان اكثر ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات

الالفاظ كما في مسائل الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه

المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق وفهم الطلب منه لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه

للطلب يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب والوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القرائن

والعادات العامة والخاصة ومن لم يترجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو اشكل

الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى

واما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الحكم بمقتضى تلك العلامة فيحكم هنا

بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في العلامة

التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة

المجاز عدم تبادر المعنى وان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره وقد

عرفت سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ

وعلامة المجاز تبادر غيره وقد عرفت فيما سبق ان ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة

هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما ظاهرة فليحقق هذا الحكم

في صحة السلب وقد عرفت الجواب الثاني انا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم

الاصل وجه فيتجه الكلام

كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا او مجاز ليكون حقيقة ومجازا ولا ريب في ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه ويشك في الاخر فالظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع ايضا فان تعذر الادلة من الجانبين وليس من قرينة على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك لو كان التردد بينهما مسببا عن استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق في الالفاظ المانوسة بالنسبة لمعانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد لعدم المعنى لم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق الوضع لهما معا ولاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم التمييز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تساويهما الى الفهم واستفادة المراد من احدهما حتى لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع فان اريد ان عدم التمييز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا يدخل في محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لامتناع كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه

الثانية مع

المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار الامر بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي كونه حقيقة في احدهما من غير تعيين الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد هو في الدلالة في الاستعمال ان اقوال المسئلة لا تزيد على قولين الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به ولا ذكر في جملة اقوال المسئلة وصاحب المعالم ذكر المسئلة والسيد في شرحه على شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق عند تتميم الاستدلال بالمعنى المجازي من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال جيد بالنسبة الى الشم لكن كونه الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا وفي كتبهم مذكورا الا ان الظن انه لا اصل له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر في اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى بانه معنى حقيقي له هذا كلامه ودلالته فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن صحابه على الحقيقة على الاطلاق بل الظاهر التوقف مطلقا وفي صورة تعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل مع الاتحاد كما سر تفصيله واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك ما يوهمه قول الفقهاء والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع الوهم المذكور وحاصله ما حققه سابقا هو ان مراد القوم ان الاستعمال نفسه اي مع قطع النظر عما عداه من الامور حتى وجود المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة قال وهو الذي ينبغي ان يحمل كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال بنفسه مستقل في الدلالة من دون

بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده واما القائل بذلك بعض من قال بان المجاز اكثر من الاشتراك كالسيد ومن وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون بان المجاز اكثر نفوا التسوية المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال بان المجاز اكثر من الاشتراك حيث انهم لم يحتجوا للاشتراك بنفس الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل وحده بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما تقول به السيد ومن وافقه وصرح كثير منهم منهم الشيخ ره في كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة الاستعمال بمجرده وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما فهم من كلامهم فان للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول كما لا تثبت صورتي الاتحاد والتعدد فيلزم القول بترجيح الاشتراك وهو خلاف ما ذهبوا اليه انتهى واحتمل وجها اخر وهو ان المراد ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة في صورة تعدد المعنى لا مطلقا وسقوطها انه بنفسه لا يدل عليها مطلقا ولو في المتحد المعنى ولا ينافي هذا الحكم بالحقيقة فيه من جهة اخرى وسيلة اذا دار الامر بين النسخ وغيره من الامور السابقة كان الاخير اولى على ما صرح به السيد عميد الدين وعلل الوجه فيه اغلبيته لكن دعوى كليته لا يخلو عن اشكال وربما احتج لاولوية الاشتراك عليه بوجهين الاول ان الاشتراك يثبت بالخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ فاما لا يثبت الا بالقطعي الثاني ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال دائما فكان الاول اولى وسيلة اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين عامة اهل اللسان الا انهم عينوا انه يكثر دورانه واطلاقه على السنتهم كان ذلك دليلا على انه موضوع لمعنى غير خفي لعقولهم العامة فلو ادعى انه موضوع لمعنى خفي كانت فاسدة وهو واضح فيما اذا علم اجمالا ان التداول والاستعمال ليس من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون باعتبار كثرة التعبير به عما في الضمير وهو لا يكون

الاحتياج به

فلو كان المعنى خفيا لا يعرفه العامة فلم يكثر التعبير عنه وهو مستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله ولان الغالب في الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك بالاعم الاغلب تداوله ولان الغالب في الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور معانيها فيلحق موضع الشك بالاعم ومن هنا ظهر وجه احالة الفقهاء والاصوليين معاني الفاظ الى العرف فيقولون المراد بالاناء ما يسمى بالعرف اناء وهو الموضوع في الماء ونحوه عرفيا لا حقيقة والمراد بالمال ما يسمى في العرف مالا والمراد بالكلام ما يسمى في العرف كلاما ويطلقون توهم ارادة المعاني الحقيقية كالدقة الحقيقية والكلام النفسي من تلك الالفاظ والظاهر ان ما ذكرنا مما لا يمكن انكاره وعليه جرت طريقتهم واستمرت سيرتهم واما ان العرف يعلم اجمالا فالظاهر ذلك لان كثرة الدوران على الالسنة تحكم بظهور كون الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن ظهر امارة المجاز فالحكم بكونه موضوعا لمعنى ظاهر مشكل وسيلة اختلف الاصوليون في تعارض الحقيقة اللغوية والعرفية العامة فذهب الاكثر منهم الشيخ في العدة والعلامة في التهذيب والسيد عميد الدين في التمهيد والبيضاوي في المنهاج وغيرهم بل حكي عن الاصوليين الى القول بتقديم العرفية وحكي عن بعض تقديم اللغة وتوقف الشهيد في قواعده والتحقيق ان يقال ان للمسئلة صورا ان يرد لفظ من الشرع يكون في اللغة حقيقة في معنى وفي العرف العام الناشئ في معنى اخر ويعلم ثبوت هذا العرف من حين صدور ذلك اللفظ وهنا لا ريب في وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى العرفي لان الثابت هو الحقيقة العرفية فيجب حمل اللفظ عليها اما المقدمة الاولى فللفرض واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاد ونحن نشكل كلامه لطول الحسن مفاده وجودة محصله وقال من جملة الاشارة الى ثبوت الحقيقة بالترجيح اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهمه منه المخاطب حال الخطاب وتوجه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة به على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده ولان صلح المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على

على ما افهمه المخاطب يستلزم الامر بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل
وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث
ان الله اجل من ان يخاطب قوما ويريد خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل
الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الصدور فتكليف الغايب والمعدوم انما يحصل بتحصيل فهم
الحاضر المخاطب مع ظهور مقدمة اخرى هي ان تكليف الغايبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين
وذلك لان ذلك اما ان لا يكون الغايب تابعا للحاضر في التكليف واما ان يكون الحاضر تابعا للغايب في ذلك
ويكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تابعا للغايب في ذلك
ويكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات على مقتضى
وعرفه اما الاول فلان تكليف الحاضر بتحصيل فهم الغايب والمعدوم تكليف بمحال واما الثاني فلان
اشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان
حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن
الامر بتبليغ الشاهد الغايب في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهرج والفساد الظاهر بتغير الاحكام
الاصطلاحات وعن الصادق عليه السلام ان حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة
او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض واحدة يسئل الاخرون
عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون وحيث كان التكليف مشتركا بين
الحاضرين والغايبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتحصيل فهم الغايب وتحصيل كان
الغايب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا من ترتيب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم
المعين هو حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم في حقي لينتج ان هذا الحكم
المعين هو حكم الله في حقي والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة
الى الجميع فالعمدة انما تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك صحيح الحكم في المقدمة الاولى
ويتم

ويتم الاستدلال بالقياس الى كون وذلك قد يكون مسلوبا في الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية
التي لم يعرض لها التغيير والنقل في الشرع او العرف كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون
مشتبها لسبب العهد واحتمال النقل والتغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في
الخطابات الشرعية اربعة اقسام **الاول** ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المتفاهم منه
عندنا لم يحصل فيه نقل ولا تغيير وهذا هو الاكثر الالفاظ المذكورة في الاستعمالات **الثاني** ما يكون
المعنى المتفاهم منه حال الصدور مغايرا لما نفهم منه عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها
فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمان الصدور كانت موضوعة لما يغاير المتفاهم منها في هذا
الزمان **الثالث** ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى
او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقايق في معانيها المخصوصة بحسب العرف
~~وقد حصل الشك في كونها حقايق في معانيها المخصوصة بحسب العرف~~ وقد حصل الشك في كونها
حقايق فيها بحسب اللغة ام غيرها **الرابع** ما علم فيه النقل والتغيير لكن حصل الشك في مبدء
حصولهما بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع من هذا القبيل
ظاهرا فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع
بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة لكنا نشك في ان نقل
تلك الالفاظ هل كان متحققا في زمان صدور تلك الخطابات الشرعية المشتملة عليها فتكون حقايق
شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية في زمان الصدور ثم حدث النقل
والتغيير في زمان المتشرعة فيكون حقايق عرفية والحال في القسم الاول ظاهر واما في الثاني فان كان
المعنى المفهوم حال الصدور معلوما عندنا كالبيع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا فحكمه حكم المجمل
ولا يجوز حمله على المتفاهم عندنا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على
ما يفهم منه في العام بناء على ان ذلك المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ نظرا

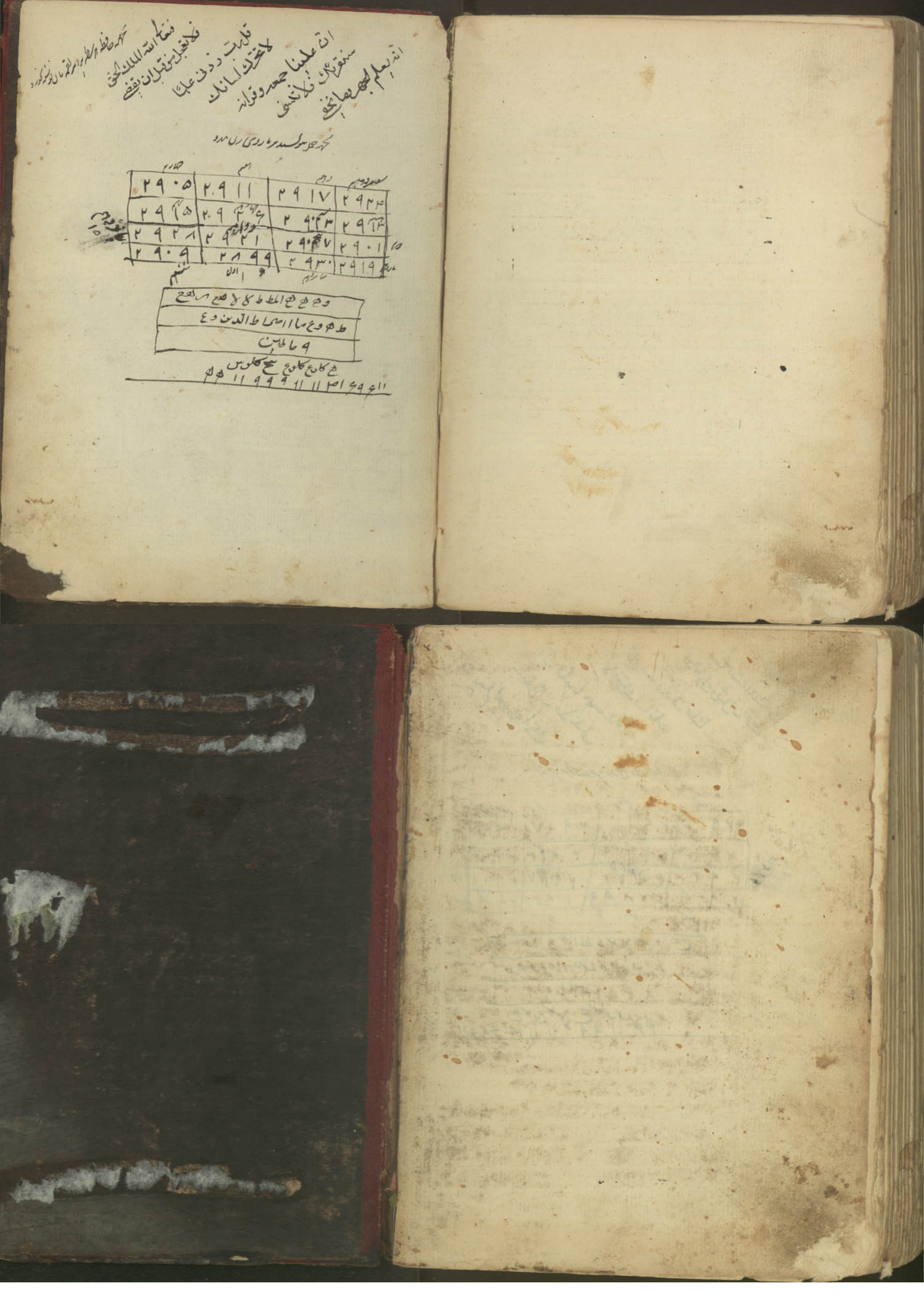
وذلك لان اللفظ المفروض منها الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه يا لغرض
استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع بنوع
اما الحقيقة فلوضعه للمعنى اوليا والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل فالظن في
الاول وهو المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض كونه
حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة وهو مرددة حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في
الاول منفرد في الشايع او غيره على العكس مما كان عليه غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل
والتغيير فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني لان الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم
الرافع ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة انتهى فان قلت كلام
الملك تقديم العرف على اللغة يقتضي الحكم بتقديمه هنا قلت ما ذكر قرينة قطعية تدل على ان
محل اطلاقهم لمحل البحث **الثانية** ان يراد اللفظ الذي يرد ويعلم تحقق العرف العام حين
صدورها وهنا يجب حملها عن القرينة عليه لما تقدم وينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم
بغير هذه الصورة **الثالثة** ان يرد اللفظ الذي يرد ويشك في اثبات حين صدوره هل
هو الحقيقة اللغوية او العرفية ونقل هذه الصورة محل النزاع بين القوم فجمع من قدم اللغة
ما اشار اليه السيد الاستاد من في حكم القسم الرابع من اصالة تاخر الحادث واستصحاب المعنى اللغوي
وقد بينا ما فيه بان المعتبر في باب اللغات الظن والاصل الذي يرد لا يفيد بنفسه الظن
مع انه قد يتفق معارضته باستصحاب الحكم الشرعي ولو ادعي الاجماع على تقديم اصالة تاخر الحادث
طالبناه بصحة الدعوى حجة من قدم العرف الاستقراء فان الغالب ثبوت العرف العام في زمن الشارع
لا اللغة ويؤيده امران **الاول** انه يستبعد تجدد العرف العام بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله الطاهرين كان
ثابتا قبله **الثاني** انا لم نجد احدا انا وجدنا خطابا شرعيا وطالع الكتب اللغوية يتفحص عن معناه
اللغوي ويتوقف في الحمل على ما فهمه حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل بمجرد سماعه ذلك يحمله على المفهوم
عنده

المفهوم عنده وليس ذلك الا لان العرف مقدم مطلقا والاتكال الواجب الفحص لانه على هذا التقدير
يكون الحمل على ما نفهمه مشروطا بظهور عدم المعنى اللغوي وقبل الفحص هو مشكوك فيه والشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقديم العرف فلا يكون حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ
لا يجب الحمل عليه وفي الجميع نظر اما في الاول فللتامل في ثبوته واما في الثاني فللمنع من الاستبعاد
ولو سلم ففي صلوحه للحجية محل تامل واما في الثالث فلاحتمال كونه عدم الفحص لو سلم للبناء على اصالة
عدم النقل والا فالواجب الفحص قطعا لان الحمل على ما نفهمه لا يكون الا بعد عدم تحقق اللغة الغالب لزمن الخطاب
فكان مشروطا بالعلم به قبل الفحص فيجب فيه **الرابعة** ان يرد لفظ موضوع في العرف العام لمعنى ولكن مشتق
تقتضي الاشتقاق والوضع النوعي وضعه لاخر ولم يعلم باستعماله في اللغة فيما اقتضاه الوضع النوعي
على سبيل الفرض لفظ الضارب موضوع في العرف العام للقتل ولكن الاشتقاق يقتضي ان يكون موضوعا
لغة لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غير القتل وهاهنا يبعد ترجيح العرف عملا بالاستقراء ولعل السيد
الاستاد من في هذه المسئلة كلاما بخصوص نقله بعينه قال ومن سبل الاشارة الى كثير من صور المسئلة ان
ينبغي ان يعلم ان الحال في الفاظ المتشبه في كتب اللغة يختلف من كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان
الصدور او بعده او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات لها يختلف الحكم
فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقديم عليه مع فرض المباينة والتاخر
ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة وغيرها فلا اشكال
عن صفة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم اللغة لوجوه **الاول** ان المتبادر من قول اللغوي هذا
اللفظ كذا كونه حقيقة فيه بحيث عن زمن المتاخر فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم
النقل المخالف للاصل **الثاني** لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع حادث لوجب
التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد
الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة العارف **الثالث** انكما عساني المذكورة في كتب اللغة لثابت باقية

سمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة ولا ريب ان المظنة مع الكثرة الرابع ان الغرض الاصلي من
تدوين اللغة وجمعها هو ان تكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما
فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعنى
المثبت فيها هي المعاني المفهومة منها لدى ورود الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور وانما يتاتى
بذلك الخامس لو كان هذا المعنى مسموعا بوضع اصلي مهجورا لوجب تقديم ابن الكوز معنى عن ... منا
بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشايع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة اهل العرف اللغة دون
وكيف كان ينبغي القطع بتقديم المعنى مع كون المثبت لم يكن حيث عادتهم بالاقتصار على ابنية
لغة القران والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير اوبع تصريحه بنفي العرف كالشيخ في حديث
الاكتاء فانه قال في حديث بعد ان ذكر قوله ص لكل متكاء المتكي في العربية كل من استوى قاعدا متمكنا واتله
لا فرق المتكي الا ... في قعوده متمكنا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء وهو
ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكا مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني
انا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وفي
في القاموس من قوله ص اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات
المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل الى
شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح
العرف على اللغة وتفسير ظاهر انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه **مسئلة** انما اللفظ اذا لم يحتمل غير معناه
بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصا وان احتمل وكان مرجحا بالنظر اليه كان ظاهرا
وان احتمل معنيان كان مجملا والسبب فيه ان دلالة اللفظ انما تكون نصا واما ظاهرا في الاستعمال
في خلاف معناه وعدمه فكل لفظ لم يجز استعماله في خلاف معناه او لم يستعمل كان نصا فاذا استعمل
كان ظاهرا ثم ان الظهور يتدرج بتفاوت الاستعمال قلة وكثرة فكل لفظ قل استعماله في خلاف

معناه كثيرا بل قد يصير بكثرة الاستعمال سيما للاجمال اللفظ كالذي له حقيقة مهجورة ومجاز
راجح لا يبقى لانم تقسيم اللفظ الى النص والظاهر لان التقسيم ان اعتبرنا بالنسبة الى المشافهين والحاضرين
في مجلس الخطاب فنادر لان اللفظ ان تجرد عن القرينة فيه فهو نص في الحقيقة والا فنص
في المجاز بجميع الالفاظ في مجلس التخاطب صريحة وان اعتبرنا بالنسبة الى الغائبين فجميع الفاظ النقل
ويحتمل ان يكون معه قرينة هذا وقد حكي عن المعتزلة وجمهور الاشاعرة دعوى ان دلالة
الالفاظ كلها ظنية لتوقفها على نقل اهل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والنقل والتخصيص
والاضمار والمجاز والتقديم والتاخير ولا شك ان هذه المقدمات كلها ظنية لانا نقول هذا غلط
فان غلبة الاستعمال قد يقوى احتمال ارادة المجاز في مجلس الخطاب وعدم الاستعمال فيه قد ينفي من
ارادة المجاز ولزعمان العلامة وجماعة الى دعوى ظنية النص قال في نهج التهذيب بعد الاشارة الى المذهب المتقدم والحق
خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والصرف متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكروها قد يعلم
من محكمات القران فيثبت القطع فاذا عرفت هذا فاعلم ان الخطاب ان كان نصا فيجب العمل الا ان يكون له
له معارض من عقل او اجماع فيجب طرحه ان كان خبر واحد واما المتواتر فلا يتحقق وان كان ظاهرا
فيجب الاخذ به ايضا الا ان يؤول ويحمله معارض فان كان نصا او اظهر منه رجح المعارض وان كان مساويا
وجب التوقف والاوجب ترجيح ذلك الظاهر وما ذكرناه ماخوذ من طريقة الفقهاء والاصوليين
والاخبار شاهد به والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد واله الطاهرين





فتعالى الله الملك الحق
ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى
لا تحرك به لسانك
ان علينا جمعه وقرآنه
سنقرئك فلا تنسى
انه يعلم الجهر وما يخفى

